بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب تهافت الفلاسفة

للإمام، حجة الإسلام، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الطوسي.

المتوفى: سنة 505، خمس وخمسمائة.

1 - الدعاء الى الله

نسأل الله تعالى بجلاله، الموفى على كل نهاية، وجوده المجاوز كل غايــة؛ أن يفيض علينا أنــوار الهدايــة، ويقبض عنا ظلمــات الضــلال والغوايــة، وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقــاً فــآثر اتباعه واقتفــاءه، ورأى الباطل باطلا فاختار اجتنابه واجتواءه، وان يلقنا السعادة الـتى وعد بها انبيــاءه وأوليــاءه، وأن يبلغنا من الغبطة والســرور والنعمة والحبـور، اذا ارتحلنا عن دار الغـرور، ما ينخفض دون اعليها مـراقى الافهام، ويتضاءل دون اقاصيها مرامى سهام الاوهام، وان يُنيلنا، بعد الورود على نعيم الفردوس والصـدور من هـول المحشر ، ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وأن يصـلى على نبينا المصـــطفى محمد خـــير البشر ، وعلى آله الطيّـــبين وأصـــحابه الطاهرين مفاتيح الهدى ومصابيح الدجى ، ويسلم تسليماً.

2 - اعراض البعض عن الدين...

أما بعد فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التمـيز عن الأتـراب والنظـراء، بمزيد الفطنة والـذكاء، قد رفضـوا وظـائف الإسـلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظـائف الصـلوات، والتـوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توفيقاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين، بفنـون من الظنـون. يتبعـون فيها رهطـاً يصـدون عن سـبيل اللـه، ويبغونها عوجـاً، وهم بالآخرة هم كافرون، ولا مسـتند لكفـرهم غـير تقليد سـماعي، ألفي كتقليد اليهـود و النصـارى. إذ جـرى على غـير دين الإسـلام نشـؤهم وأولادهم، وعليه درج آبــاؤهم وأجــدادهم، لا عن بحث نظــري، بل تقليد صادر عن التعثر بأذيـال الشـبه الصـارفة عن صـوب الصـواب،

والانخـداع بالخيـالات المزخرفة كلا مع السـراب. كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والأهواء.

3 – لما بلغهم عن الفلاسفة من حسن السمعة

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامي هائلة كسـقراط وبقـراط وأفلاطون وأرسـطاطاليس وأمثـالهم، وإطنـاب طوائف من متبعيهم وضـــلالهم في وصف عقـــولهم، وحسن أصـــولهم، ودقة علـــومهم الهندسية، والمنطقية، والطبيعية، والإلهية، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنــة، باسـتخراج تلك الأمــور الخفية. وحكـايتهم عنهم أنهم مع رزانة عقلهم، وغزارة فضلهم، منكرون للشرائع والنحـل، وجاحـدون لتفاصـيل الأديـان والملـل، ومعتقـدون أنها نـواميس مؤلفـة، وحيل مزخرفة.

4 - ضلالهم

فلما قرع ذلك سمعهم، ووافق ما حكى من عقائـدهم طبعهم، تجملوا باعتقاد الكفر، تحيزاً إلى غمار الفضـلاء بـزعمهم، وانخراطـاً في سلكهم، وترفعاً عن مساعدة الجماهير والدهماء، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء ظناً بـأن إظهـار التكـايس في الـنزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة منهم، عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرف وخبـال. فأية رتبة في عـالم الله سـبحانه وتعـــالى أخس من رتبة من يتجمل بـــترك الحـــق، المعتقد تقليـــداً بالتسارع إلى قبول الباطـل، تصـديقاً دون أن يقبله خـبراً وتحقيقـاً. والبلة من العــوام بمعــزل عن فضــحية هــذه المهــواة، فليس في سجيتهم حب التكـايس بالتشـبه بـذوى الضـلالات، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بـتراء، والعمى أقـرب إلى السـلامة من بصـيرة حولاء.

5 - الكتاب هذا رد على الفلاسفة

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضـاً على هـؤلاء الأغبيـاء، ابتدأت لتحرير هذا الكتاب، رداً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهـافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم، فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفاً عن غوائل مـذهبهم، وعوراته الـتي هي على التحقيق مضـاحك العقلاء، وعـبرة عند الأذكياء. أعني: ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء، من فنــون العقائد والآراء.

6 - أكابر الفلاسفة لا ينكرون وجود الله

هــذا مع حكاية مــذهبهم على وجهه، ليتــبين هــؤلاء الملاحــدة تقليـداً، اتفـاق كل مرمـوق من الأوائل ةالأواخـر، على الإيمـان بالله

واليوم الآخر . وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هــذين القطبين، الذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيـدون بـالمعجزات، وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة، من ذوى العقول المنكوسـة، والآراءة المعكوســـــة، الـــــذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم فيما بين النظار، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار ، وغمـار الأغبيـاء والأغمار، ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بـالكفر تقليـداً يـدل على حسن رأيه؛ ويشعر بفطنتو وذكائه ؛ إذ يتحقق أن هـؤلاء الـذين يشتبه بهم من زعماء الفلاسـفة ورؤسـائهم بـرآء عما قـذفوا به من جحد الشــرائع، وأنهم مؤمنــون بالله ، ومصــدقون برســله ، وأنهم اختيطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها، فضلوا وأضـلوا عن شواء السبيل.

7 - سبب انخداعهم

ونحن نكشف عن فنـــــون ما انخــــــدعوا بـــــه، من التخابيل والأباطيل؛ ونبين أن كل ذللك تهويل، ماوراءه تحصـيل، والله تعـالى ولى التوفيق، لإظهار ما قصصدناه من التحقيق.

ولنُصَدِّر الآن الكتاب بمقدمات تُعرب عن مساق الكلام في الكتاب.

مقدمة

ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويـل، فـإن خبطهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراءهم منتشرة، وطرقهم متباعدة متدابرة ، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفليسـوف المطلق، والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذّبها بزعمهم، وحـذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقـرب إلى أصـول أهـوائهم، وهو ((أرســطاطاليس))؛ وقد رد على كل من قبله حــتى على أســتاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهى، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بـأن قال: ((أفلاطن صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه)).

وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عنـدهم، وأنهم يحكمــون بظن وتخمين، من غــير تحقيق ويقين، ويســتدلون على صدق علومهم الإلهيـة، بظهـور العلـوم الحسـابية، والمنطقية ، ويسـتدرجون به ضـعفاء العقـول، ولو كـانت علـومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسـابية، لما اختلفـوا فيهـا، كما لم يختلفوا في الحسابية. ثم المترجمون لكلام أرسطو لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل، محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك

أيضاً نزاعاً بينهم، وأقومهم بالنقل من المتفلسفة الإسلامية: أبو نصر الفارابي، وابن سينا.
فنقتصر على إبطال ما اختاروه، ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما فى الضلال، فإن ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله، فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين، كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذهب.

مقدمة ثانية

ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم ثلاثة أقسام:
قسم <الأول>: يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد، كتسميتهم صانع العالم -تعالى عن قولهم - جوهراً، مع تفسيرهم الجوهر: بأنه الموجود لا في موضوع أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه، ولم يريدوا به الجوهر المتحيز، على ما أراده خصومهم.
ولسنا نخوض في إبطال هذا، لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقاً عليه، رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى، إلى البحث عن اللغة، وإن سوّغت اللغة إطلاقه ، رجع جواز إطلاقه في الشرع، إلى المباحث الفقهية، فإنّ تحريم إطلاق الأسامى وإباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع.
ولعلك تقول:
القسم الثاني: ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل منازعتهم فيه، كقولهم: إن كسوف القمر، عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس، والأرض كرة والسماء محيطة بها من الجوانب، وإن كسوف الشمس، وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس عند اجتماعهما في العقيدتين على دقيقة واحدة.
وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في إبطاله إذ لا يتعلق به غرض ومن ظن أن المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين، وضَعَّف أمره، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابيَّة لا يبقى معها ريبة. فمن تطلّع عليها، ويتحقّق أدلّتها، حتى يُخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما إلى الانجلاء، إذا قيل له إن هذا على خلاف الشرع، لم يسترب فيه، وإنما يستريب في الشرع، وضرر الشرع ممَّن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممّن يطعن فيه بطريقة. وهو كما قيل: عدوّ عاقل خير من صديق جاهل.

فـان قيـل: فقد قـال رسـول الله صـلى الله عليه وسـلَّم: ((ان الشـمس والقمر لآيتـان من آيـات الله لا يخسـفان لمـوت أحد ولا لحياتـه، فـاذا رأيتم ذلك فـافزعوا الى ذكر الله والصـلاة)) ، فكيف يلائم هذا ماقالوه؟ قلنا: وليس فى هذا ما يناقض ما قالوه ، اذ ليس فيه الا نفى وقـوع الكسـوف لمـوت احد او لحياته والامر بالصـلاة عنده. والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين يبعد منه ان يـأمر عند الكسـوف بها اسـتحباباً؟ فـان قيـل: فقد روُى انه قال فى آخر الحـديث: ((ولكن الله اذا تجلىّ لشـىء خضع لـه)) فيـدلّ على ان الكسـوف خضـوع بسـبب التجلى، قلنـا: هـذه الزيادة لم يصحّ نقلها فيجب تكذيب ناقلها، وانما المـروى ما ذكرنـاه كيف، ولو كان صحيحاً، لكان تأويله أهون من مكابرة أمـور قطعيـة. فكم من ظواهر أُوّلت بالأدلة العقليَّة التي لا تنتهي في الوضـوح إلى هذا الحد.

وأعظم ما يفـرح به المُلحـدة، أن يصـرح ناصر الشـرع بـأن هـذا، وأمثاله على خلاف الشرع، فيسـهل عليه طريق إبطـال الشـرع، ان كان شرطع امثال ذلك. وهذا: لأنَّ البحث في العالم عن كونه حادثـاً أو قديماً، ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة، أو بسيطاً، أو مثمناً، أو مسدّساً، وسواء كانت السماوات، وما تحتها ثلاثة عشرة طبقـة، كما قالوه، أو أقلّ، أو أكثر، فنسـبة النظر فيه الى البحث الالهىّ كنسـبة النظر الى طبقـات البصل وعـددها وعـدد حبّ الرمـان. فالمقصـود: كونه من فعل الله سبحانه وتعالى فقط، كيف ما كانت.

الثـالث: ما يتعلق الـنزاع فيه بأصل من أصـول الـدين، كـالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيـان حشر الأجسـاد والابـدان، وقد أنكـروا جميع ذلك. فهـذا الفن ونظـائره هو الـذى ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه.

مقدمة ثالثة

ليُعلم أن المقصود تنبيه من حسُن اعتقـاده في الفلاسـفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكـر، لا دخـول مـدع مثبت. فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فألزمهم تـارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكراميـة؛ وطـوراً مـذهب الواقفيـة، ولا أنتهض ذابـاً عن مـذهب مخصـوص بل أجعل جميع الفـرق إلبـاً واحداً عليهم، فإن سـائر الفـرق ربما خالفونا فى التفصـيل، وهـؤلاء

يتعرضـون لأصـول الـدين، فلنتظـاهر عليهم فعند الشـدائد تـذهب الأحقاد.

مقدمة رابعة

من عظـــائم حيلهم في الاســـتدراج - إذا أورد عليهم إشـــكال في معرض الحجاج - قولهم: إن هذه العلـوم الإلهية غامضة خفيـة، وهى أعصى العلوم على الأفهـام الذكيـة؛ ولا يتوصل إلى معرفة الجـواب عن هـذه الإشـكالات، إلا بتقـديم الرياضـيات، والمنطقيـات. فيمن يقلدهم في كفرهم، إن خطر له إشكال على مذهبهم، يحسن الظن بهم، ويقــول: لا شك فى أن علــومهم مشـتملة على حلــه، وا إنما يعسر عليّ دركه لأني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات.

فنقـــول: أما الرياضيَّات الــــتى هى نظر فى الكم المنفصل – وهو الحســاب - فلا تعلق للإلهيــات به، وقــول القائــل: ان فهم الالهيِّات يحتاج اليها خُرْق، كقول القائل: ان الطب والنحو واللغة يحتــاج اليها أو الحساب يحتاج الى الطب.

وأما الهندسيات، الـتى هى نظر فى الكم المتصل يرجع حاصـله الى بيـان ان السـموات وتحتها الى المركز كـرىّ الشـكل ، وبيـان عـدد طبقاتها ، وبيــان عــدد الاكر المتحرّكة فى الافلاك ، وبيــان مقــدار حركاتها ، فلنسلم لهم جميع ذلك فى شــىء من النظر الالهىّ ، وهو كقول القائل: العلم بان هذا البيت حصل بصنع بناء عـالم مريد قـادر حىّ يفتقر الى أن يعرف ان البيت مسدس أو مثمن وان يعرف عدد جذوعه وعـدد لبناته ، وهو هـذيان لا يخفى فسـاده. وكقـول القائـل: لايعـرف كـون هـذه البصـلة حادثة ما لم يعـرف عـدد طبقاتها ، ولا يعرف كون هـذه الرمانة حادثة ما لم يعـرف عـدد حباتها ، وهو هجُر من الكلام مستغثّ عند كل عاقل.

نعم قــولهم: إن المنطقيــات لا بدّ من إحكامها، فهو صــحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصـــاً بهم، وإنما هو الأصل الـــذي نسمّيه في فن (الكلام) (كتاب النظـر) فغيّـروا عباراته إلى المنطق تهـويلاً، وقد نسمّيه (كتاب الجدل)، وقد نسمّيه (مدارك العقول)، فإذا سـمع المتكايس المستضعف، اسم المنطق، ظن أنه فن غــريب، لا يعرفه المتكلّمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة.

ونحن، لندفع هذا الخبال، واستئصـال هـذه الحيلة فى الضـلال، نرى ان نفرد القول فى مدراك العقـول فى هـذا الكتـاب ونهجر فيه

ألفاظ المتكلِّمين والاصوليّين، بل نوردها بعبارات المنطقيّين ونصبّها فى فوالبهم ونقتفى آثارهم لفظا لفظا.

ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم، أعنى بعباراتهم في المنطق، ونوضح ان ما شرطوه فى صحة مادة القياس وماوضعوه من الاوضاع فى ايساغوجى وقاطيغورياس التى هى من اجزاء المنطق ومقدّماته لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الالهية.

ولكنا نرى أن نورد (مدراك العقول) فى آخر الكتاب فأنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب، ولكن رب ناظر يستغنى عنه من لا يحتاج إليه، ومن لايفهم فى آحاد المسائل فى الرد عليهم، فينبغى أن يبتدئ أولا يحفظ كتاب (معيار العلم) الذى هو الملقب بالمنطق عندهم.

ولنذكر الآن بعد المقدمات:

فهرست المسائل

التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب.

وهي عشرون مسألة:

المسـألة الثانية عشـرة: في تعجـيزهم عن القـول: بـأن الأول يعلم ذاته.
المســـألة الثالثة عشـــرة: في إبطـــال قـــولهم: أن الأول لا يعلم الجزئيات.
المسـألة الرابعة عشـرة: في إبطـال قـولهم: أن السـماء حيـوان متحرك بالإرادة.
المسألة الخامسة عشرة: فيما ذكروه من العرض المحرك للسماء.
المسألة السادسة عشرة: في قـولهم: أن نفـوس السـماوات، تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم.
المسألة السابعة عشرة: في قولهم: باستحالة خرق العادات.
المسـألة الثامنة عشـرة: في تعجـيزهم عن إقامة البرهـان العقلي، على أن النفس الإنساني جوهر روحاني.
المسألة التاسعة عشرة: في قولهم: باستحالة الفنـاء على النفـوس البشرية.
المسألة العشرون: في إبطال إنكـارهم البعث، وحشر الأجسـاد، مع التلذذ والتألم بالجنة والنار، بالآلام واللذات الجسمانية.
فهــــذا ماأردنا أن نــــذكر تناقضهم فيه من جملة علـــــومهم الإلهية والطبيعية، وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولاللمخالفة فيها، فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة.
وأما المنطقيـــات فهى نظر في آلة الفكر فى المعقـــولات، ولايتفق فيه خلاف به مبالاة، وسـنورد فى كتـاب ((معيـار العلم)) من جملته ما يحتاج إليه لفهم مضمون هذا الكتاب إن شاء الله.

مسألة في إبطال قولهم بقدم العالم

مذهب الفلاسفة

تفصيل المذهب: اختلفت الفلاسفة في قدم العالم. فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولاً له ومسوقاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان. وحكي عن أفلاطن أنه قال: العالم مكون ومحدث.
ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدث العالم معتقداً له. وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه " ما يعتقده جالينوس رأياً " إلى التوقف في هذه المسألة. وأنه لا يدري العالم قديم أو محدث. وربما دل

على أنه لا يمكن أن يعرف وأن ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم وإنما مذهب جميعهم أنه قديم وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً.

اختيار أشد أدلتهم وقعاً في النفس إيراد أدلتهم.

لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وذكر في الاعتراض عليه لسودت في هذه المسألة أوراقاً ولكن لا خير في التطويل. فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم أو التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله. ولنقتصر على إيراد ما له وقع في النفس مما لا يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظار فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خبال ممكن.
وهذا الفن من الأدلة ثلاثة:

الأول يستحيل حدوث حادث من قديم مطلقاً قولهم يستحيل صدور حـادث من قـديم مطلقـاً لأنا إذا فرضـنا القـديم ولم يصـدر منه العـالم مثلاً فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً فإذا حدث بعد ذلك لم يخل إما أن تجدد مرجح أو لم يتجدد فـإن لم يتجـدد مـرجح بقي العالم على الإمكان الصرف كما قبل ذلك وإن تجدد مـرجح فمن محـدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل والسؤال في حدوث المـرجح قائم. وبالجملة فأحوال القديم إذا كـانت متشـابهة فإما أن لا يوجد عنه شـيء قط وإما أن يوجد على الدوام فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محـال. لم لم يحـدث العـالم قبل حدوثـه... وتحقيقه أن يقـال: لم لم يحـدث العالم قبل حدوثه لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث ولا على استحالة الحدوث فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القـديم من العجز إلى القـدرة والعـالم من الاستحالة إلى الإمكـان وكلاهما محـالان. ولا أمكن أن يقـال: لم يكن قبله غــرض ثم تجــدد غــرض ولا أمكن أن يحــال على فقد آلة ثم على وجودها بل أقـرب ما يتخيل أن يقـال: لم يـرد وجـوده قبل ذلـك. فيلـزم أن يقـال: حصل وجــوده لأنه صــار مريــداً لوجــوده بعد أن لم يكن مريــداً فيكــون قد حــدثت الإرادة.

أو قبل حــــدوث الإرادة وحدوثه في ذاته محــــال لأنه ليس محل الحــــوادث وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريــــداً. ولنــــترك النظر في محل حدوثــــه. أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه! وأنه من أين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لا من جهة الله فإن جاز حادث من غير محدث فليكن العــالم حادثاً لا صانع له وإلا فأي فرق بين حادث وحادث وإن حدث بإحـداث الله فلم حدث الآن ولم يحدث من قبل ألعدم آلة أو قـدرة أو غـرض أو طبيعة فلما أن تبدل ذلك بالوجود وحدث عاد الإشـكال بعينـه. أو لعـدم الإرادة فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكــذى الإرادة الأولى ويتسلسل إلى غــير نهايــة. فــإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحـادث من القـديم من غـير تغـير أمر من القـديم

في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغير حال محال لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدثه ثبت قدمه لا محالة. وهذا أقوى أدلتهم فهذا أخيل أدلتهم. وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الإلهيات أرك من كلامهم في هذه المسألة إذ يقدرون هاهنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منه في غيرها. فلذلك قدمنا هذه المسألة وقدمنا أقوى أدلتهم.

لماذا يستحيل حدوث حادث بإرادة قديمة الاعتراض من وجهين: أحدهما أن يقال: بم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له قولهم: لكل حادث سبب... فإن قيل: هذا محال بين الإحالة لأن الحادث موجب ومسبب. وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم يتأخر الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب. فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً والإرادة موجودة ونسبتها إلى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولم يتجدد إرادة ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن فإن كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الأشياء وأمر من الأمور وحال من الأحوال ونسبة من النسب بل الأمور كما كانت بعينها. ثم لم يكن يوجد المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا إلا غاية الإحالة. وذلك في الأمور الوضعية أيضاً في الطلاق مثلاً وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال لم يتصور أن تحصل بعده لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المعلول إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد أو بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر. فلما لم يكن حاضراً في الوقت وهو الغد والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو أراد أن يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع أنه الواضع وأنه المختار في تفصيل الوضع. فإذا لم يمكننا وضع هذا بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله في الإيجابات الذاتية العقلية الضرورية المقصود فعله لا يتأخر إلا بمانع وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه إلا بمانع فإن تحقيق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود وإنما يتصور ذلك في العزم لأن العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الإنسان متجدد حال الفعل فإن كانت الإرادة القديمة في حكم

قصدنا إلى الفعل فلا يتصور تأخر المقصـود إلا بمـانع ولا يتصـور تقـدم القصد فلا يعقل قصد في اليــوم إلى قيــام في الغد إلا بطريق العــزم. وإن كــانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافياً في وقـوع المعـزوم عليه بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الإيجاد وفيه قول بتغير القديم. لماذا يحـدث القصد ثم يبقى عين الإشـكال في أن ذلك الانبعـاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت سمه لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فإما أن يبقى حـادث بلا سـبب أو يتسلسل إلى غـير نهايـة. ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد المـوجب بتمـام شـروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك تـأخر المـوجب ولم يوجد في مـدة لا يرتقي الوهم إلى أولها بل آلاف سنين لا تنقص شـيئاً منها ثم انقلب المـوجب بغتة من غير أمر تجـدد وشـرط تحقق وهو محـال في نفسـه. قولنـا: من أين تعرفـون الأمـر... والجـواب أن يقـال: اسـتحالة إرادة قديمة متعلقة بإحـداث شــيء أي شــيء كــان تعرفونه بضــرورة العقل أو نظــره وعلى لغتكم في المنطق تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسـط. فإن ادعيتم حـداً أوسط وهو الطريق النظـري فلا بد من إظهـاره وإن ادعيتم معرفة ذلك ضــرورة فكيف لم يشــاركِكم في معرفته مخــالفوكم والفرقة المعتقدة بحدث العالم بإرادة قديمة لا يحصـرها بلد ولا يحصـيها عـدد ولا شك في أنهم لا يكـابرون العقـول عنـاداً مع المعرفة فلا بد من إقامة برهـان على شــرط المنطق يــدل على اســتحالة ذلك إذ ليس في جميع ما ذكرتمــوه إلا الاســـتبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا وهو فاسد فلا تضــــاهي الإرادة القديمة القصــود الحادثة وأما الاســتبعاد المجــرد فلا يكفي من غــير برهــان. ... من ضرورة العقل فإن قيل: نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور مـوجب بتمـام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل. خصومكم يقولون القــول نفسه في علم الله قلنـا: وما الفصل بينكم وبين خصـومكم إذا قـالوا لكم: إنا بالضـرورة نعلم إحالة قـول من يقـول: إن ذاتـاً واحـداً عـالم بجميع الكليـات من غـير أن يـوجب ذلك كـثرة ومن غـير أن يكـون العلم زيـادة على الذات ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلـوم وهـذا مـذهبكم في حق الله وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة ولكن تقولـون: لا يقـاس العلم القديم بالحادث. وطائفة منكم استشعروا حالة هذا فقـالوا: إن الله لا يعلم إلا نفسه فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد. فلو قال قائل: اتحـاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة إذ تقدير صانع للعـالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه - تعالى عن قــولكم وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً - لم يكن يعلم صنعه البتـة. بل لا نتجـاوز إلزامات هذه المسـألة. دورات الفلـك: إن كـان لا نهاية لأعـدادها لا يكـون لها أقسام فنقـول: بم تنكـرون على خصـومكم إذ قـالوا: قـدم العـالم محـال لأنه يــؤدي إلى إثبــات دورات للفلك لا نهاية لأعــدادها ولا حصر لآحادها مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً فإن فلك الشـمس يـدور في سـنة وفلك زحل في ثلاثين ســنة فتكــون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشــمس وأدوار المشــتري نصف ســدس أدوار الشــمس فإنه يــدور في اثــني عشر ســنة. ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل لا نهاية لأعـداد دورات الشـمس مع أنه ثلث عشـره بل لا

نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة. فلو قال قائل: هذا مما يعلم استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل: أعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع ووتر جميعاً أو لا شفع ولا وتر. ولا تكون شفع أو وتر فإن قلتم: شفع ووتر جميعاً أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورةً. وإن قلتم: شفع فالشفع يصير وتراً بواحد فكيف أعوز ما لانهاية له واحد وإن قلتم: وتر فالوتر يصير بواحد شفعاً فكيف أعوز ذلك الواحد الذي به يصير شفعاً فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر. قولهم: المتناهي وحده يوصف بالشفع والوتر فإن قيل: إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا يتناهى لا يوصف به. قولنا تكون هناك جملة آحاد قلنا: فجملة مركبة من آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا توصف بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر فبماذا تنفصلون عن هذا قولهم: ليست هنالك جملة آحاد فإن قيل: محل الغلط في قولكم أنه جملة مركبة من آحاد فإن هذه الدورات معدومة. أما الماضي فقد انقرض وأما المستقبل فلم يوجد والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجود هاهنا!. قولنا لا بأس قلنا: العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ويستحيل أن يخرج عنه سواء كان المعدود موجوداً باقياً أو فانياً. فإذا فرضنا عدداً من الأفراس لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً سواء قدرناها موجودة أو معدمة. فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية. أمر نفس الإنسان على أنا نقول لهم: لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر فبم تنكرون على من يقول: بطلان هذا يعرف ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ولعله مذهب رسطاليس. قولهم: النفس واحدة فإن قيل: فالصحيح رأي أفلاطن وهو أن النفس قديمة وهي واحدة وإنما تنقسم في الأبدان فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت. قولنا: هذا مما يخالف ضرورة العقل... قلنا: فهذا أقبح وأشنع وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل. فإنا نقول: نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس هو نفس غيره. ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل إضافة. وإن قلتم: إنه غيره وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان قلنا: وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفاً ثم يعود ويصير واحداً بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول والأنهار ثم يعود إلى البحر. فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم ولذا هم مفحمون والمقصود من هذا كله أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث إلا بدعوى الضرورة وأنهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه. قولهم: إن الله قبل خلق العالم... فإن قيل: هذا ينقلب عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر سنة أو سنتين

- ولا نهاية لقدرته - فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومـدة الـترك متنـاه أو غـير متناه. فإن قلتم: متناه صار وجود البـاري متنـاهي الأول وإن قلتم: غـير متنـاه فقد انقضى مـدة فيها إمكانـات لا نهاية لأعـدادها. راجع الـدليل الثـاني قلنـا: المدة والزمان مخلوق عندنا. وسـنبين حقيقة الجـواب عن هـذا في الانفصـال عن دليلهم الثاني. قولهم: ما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله وعما بعده... فإن قيـل: فبم تنكـرون على من يـترك دعـوى الضـرورة ويـدل عليه من وجه آخر وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها فما الذي ميز وقتـاً معينـاً عما قبله وعما بعـده وليس محـالاً أن يكـون التقـدم والتـأخر مـراداً بل في البياض والسواد والحركة والسـكون فـإنكم تقولـون: يحـدث البيـاض بـالإرادة القديمة والمحل قابل للســـواد قبوله للبيـــاض فلم تعلقت الإرادة القديمة بالبياض دون السواد وما الذي مـيز أحد الممكـنين عن الآخر في تعلق الإرادة به ونحن بالضـرورة نعلم أن الشـيء لا يتمـيز عن مثله إلا بمخصص ولو جـاز ذلك لجاز أن يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما أنه ممكن العـدم ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الإمكـان بغـير مخصـص. .. وما الـذي خصص الإرادة وإن قلتم: إن الإرادة خصصت فالسـؤال عن اختصـاص الإرادة وأنها لم اختصت. فإن قلتم:

القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه لأن القديم لا يقـال فيـه: لم. فـإن جـاز تخصص القـديم بالاتفـاق بأحد الممكـنين فغاية المستبعد أن يقال: العالم مخصـوص بهيئـات مخصوصة كـان يجـوز أن يكـون على هيئـات أخـرى بـدلاً عنهـا. فيقـال: وقع كـذلك اتفاقـاً كما قلتم: اختصت الإرادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقاً. وإن قلتم: إن هذا السؤال غير لازم لأنه وارد على كل ما يريـده وعائد على كل ما يقـدره فنقـول: لا بل هـذا السؤال لازم لأنه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير. قولنا: الإرادة تميز الشـيء عن مثله قلنـا: إنما وجد العـالم حيث وجد وعلى الوصف الـذي وجد وفي المكـان الـذي وجد بـالإرادة والإرادة صـفة من شـأنها تمـيز الشيء عن مثله ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقـدرة. ولكن لما تسـاوى نسبة القدرة إلى الضـدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشـيء عن مثله فقيل: للقديم وراء القدرة صفة من شـأنها تخصـيص الشـيء عن مثله فقـول القائـــل: لم اختصت الإرادة بأحد المثلين كقـــول القائـــل: لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال: لأن العلم عبارة عن صفة هـذا شـأنها فكذى الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله.

في الأمرين تناقض فإن قيل: إثبات صفة شأنها تمييز الشـيء عن مثله غـير معقول بل هو متناقض فإن كونه مثلاً معناه أنه لا تميز له وكونه مميزاً معنـاه أنه ليس مثلاً ولا ينبغي أن يظن أن الســوادين في محلين متمـــاثلان من كل وجه لأن هذا في محل وذاك في محل آخر وهذا يوجب التمـيز. ولا السـوادان في وقـتين في محل واحد متمـاثلان مطلقـاً لأن هـذا فـارق ذلك في الـوقت فكيف يساويه من كل وجه. وإذا قلنا: السـوادان مثلان عنينا به في السـوادية مضافاً إليه على الخصوص لا على الإطلاق وإلا فلو اتحد المحل والزمــان ولم يبق تغـاير لم يعقل سـوادان ولا عقلت الإثنينية أصـلاً. العطشـان إذا كـان بين

يديه قـدحان متسـاويان لا يمكن أن يأخذ أحـدهما بـدون تميـيز يحقق هـذا أن لفظ الإرادة مستعارة من إرادتنا ولا يتصور منا أن نمـيز بـالإرادة الشـيء عن مثله بل لو كان بين يدي العطشـان قـدحان من المـاء يتسـاويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه لم يمكن أن يأخذ أحدهما بل إنما يأخذ ما يــراه أحسن أو أخف أو أقرب إلى جانب يمينه إن كان عادته تحريك اليمين أو سبب من هـذه الأسباب إما خفي وإما جلي وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال. إنكار الأمر في حق الله... الأول أن قولكم: إن هذا لا يتصـور عرفتمـوه ضـرورة أو نظراً ولا يمكن دعـوى واحد منهما وتمـثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسـدة تضـاهي المقايسة في العلم وعلم الله يفـــــارق علمنا في أمــــــور قررناها فلم تبعد المفارقة في الإرادة بل هو كقـول القائـل: ذات موجـودة لا خـارج العـالم ولا داخله ولا متصـلاً ولا منفصـلاً لا يعقل لأنا لا نعقله في حقنـا. قيـل: هـذا عمل توهمك وأما دليل العقل فقد سـاق العقلاء إلى التصـديق بـذلك فبم تنكـرون على من يقول: دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعـالى من شـأنها تميـيز الشـيء عن مثله فـإن لم يطابقها اسم الإرادة فلتسم باسم آخر فلا مشـاحة في الأسماء. وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعــيين ما فيه غــرض ولا غــرض في حق الله وإنما المقصــود المعــنى دون اللفظ. .. وفي حق الإنسـان فإنه إذا كـانت بين يديه تمـرتين متسـاويتين يأخذ إحداهما. على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك غـير متصـور فإنا نفـرض تمـرتين متسـاويتين بين يـدي المتشـوف إليهما العـاجز عن تناولهما جميعـاً فإنه يأخذ إحداهما لا محالة بصفة شـأنها تخصـيص الشـيء عن مثلـه. وكل ما ذكرتمـوه من المخصصـات من الحسن أو القـرب أو تيسر الأخذ فإنا نقـدر على فـرض انتفائه ويبقى إمكــان الأخــذ. فــأنتم بين أمــرين: إما إن قلتم: إنه لا يتصــور التساوي بالإضافة إلى أغراضه فقط وهو حماقة وفرضه ممكن وإما إن قلتم: التسـاوي إذا فـرض بقي الرجل المتشـوف أبـداً متحـيراً ينظر إليهما فلا يأخذ إحـداهما بمجـرد الإرادة والاختيـار المنفك عن الغـرض وهو أيضـاً محـال يعلم بطلانه ضــرورةً. فــإذن لابد لكل نــاظر شــاهداً أو غائبــاً في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله. لماذا اختص العالم ببعض الوجوه... الوجه الثاني في الاعتراض هو أنا نقول: أنتم في مـذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فإن العالم وجد من سببه الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تميز الشيء عن مثله في الفعل أو في اللـزوم بـالطبع أو بالضـرورة لا تختلـف. .. قولهم: بضرورة النظام الكلي فإن قلتم: إن النظـام الكلي للعـالم لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد وإن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام وكـذا القـول في عـدد الأفلاك وعـدد الكـواكب. وزعمتم أن الكبير يخالف الصـغير والكثـير يفـارق القليل في ما يـراد منه فليست متماثلة بل هي مختلفة إلا أن القــوة البشــرية تضــعف عن درك وجــوه الحكمة في مقاديرها وتفاصــيلها وإنما تــدرك الحكمة في بعضــها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهـار والحكمة في الأوج والفلك الخـارج المركز والأكـثر لا يدرك السر فيها ولكن يعرف اختلافها ولا بعد في أن يتميز الشــيء عن خلافه

لتعلق نظام الأمر به. وأما الأوقات فمتشابهة قطعاً بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظـام ولا يمكن أن يـدعي أنه لو خلق بعد ما خلق أو قبله بلحظة لما تصـور النظام فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة. قولنا: لا. مثلان...

فنقول: نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال إذ قال قائلون: خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصصـاً في موضـعين لا يمكن أن يقـدر فيه اختلاف: أحـــــــدهما اختلاف جهة الحركة والآخر تعين موضع القطب في الحركة عن المنطقـة. ... مثل القطب الشـمالي والقطب الجنـوبي أما القطب فبيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان وكرة السماء متشابهة الأجزاء فإنها بسيطة لا سيما الفلك الأعلى الـذي هو التاسع فإنه غـير مكـوكب أصـلاً وهما متحركـان على قطـبين شـمالي و جنـوبي. فنقـول: ما من نقطـتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم إلا ويتصور أن يكـون هو القطب. فلم تعينت نقطتا الشـــمال والجنـــوب للقطبية والثبـــات ولم لم يكن خط المنطقة مـاراً بـالنقطتين حـتى يعـود القطب إلى نقطـتين متقـابلتين على المنطقة فإن كان في مقدار كبر السـماء وشـكله حكمة فما الـذي مـيز محل القطب عن غـيره حـتى تعين لكونه قطبـاً دون سـائر الأجـزاء والنقط وجميع النقط متماثلة وجميع أجزاء الكـرة متسـاوية وهـذا لا مخـرج عنه قـولهم لعل ذلك الموضع يفـارق غـيره بخاصـية فـإن قيل لعل الموضع الـذي عليه نقطة القطب يفـارق غـيره بخاصـية تناسب كونه محلاً للقطب حـتى يثبت فكأنه لا يفـارق مكانه وحـيزه ووضـعه أو ما يفـرض إطلاقه عليه من الأسـامي وسـائر مواضع الفلك يتبـدل بالـدور وضـعها من الأرض ومن الأفلاك والقطب ثـابت الوضع فلعل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابت الوضع من غيره. تقولـون بتشـابه السـماء... قلنـا: ففي هـذا تصـريح بتفـاوت أجـزاء الكـرة الأولى في الطبيعة وأنها ليست متشـــابهة الأجـــزاء وهو على خلاف أصـــلكم إذ أحد ما استدللتم به على لزوم كون السماء كرى الشكل أنه بسـيط الطبيعة متشـابه لا يتفـاوت وأبسط الأشـكال الكـرة فـإن الـتربيع والتسـديس وغيرهما يقتضي خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون إلا بـأمر زائد على الطبع البسـيط. ... ومن أين تلك الخاصـية ولكنه وإن خـالف مـذهبكم فليس ينـدفع الإلـزام به فـإن السؤال في تلك الخاصية قائم إذ سائر الأجزاء هل كان قابلاً تلك الخاصـية أم لا فإن قالوا نعم فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها وإن قالوا: لم يكن ذلك إلا في ذلك الموضع وسائر الأجزاء لا تقبلها فنقول: سائر الأجزاء من حيث أنها جسم قابل للصـــور متشـــابه بالضـــرورة وتلك الخاصـــية الـــتي يسـتحقها ذلك الموضع بمجـرد كونه جسـماً ولا بمجـرد كونه سـماء فـإن هـذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السـماء فلا بد وأن يكـون تخصيصه به بتحكم أو بصفة من شأنها تخصيص الشـيء عن مثله وإلا فكما يسـتقيم لهم قـولهم: إن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لخصومهم أن أجـــزاء السـماء في قبـول المعـنى الـذي لأجله صـار ثبـوت الوضع أولى به من تبـدل الوضع متساوية وهذا لا مخرج منـه. ما سـبب تبـاين حركـات السـماء الإلـزام الثـاني تعين جهة حركة الأفلاك بعضـها من المشـرق إلى المغـرب وبعضـها

بالعكس مع تساوي الجهات ما سببها وتساوي الجهـات كتسـاوي الأوقـات من غير فرق قولهم: تلك المناسبات مبدأ الحوادث في العالم فـإن قيـل: لو كـان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها ولم تحدث مناسـبات الكـواكب بالتثليث والتسـديس والمقارنة وغيرها ولكـان الكل على وضع واحد لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدأ الحوادث في العالم. قلنـا: لسـنا نلـزم اختلاف جهة الحركة بل نقول: الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والـذي تحته بـالعكس وكل ما يمكن تحصـيله بهـذا يمكن تحصـيله بعكسه وهو أن يتحـرك الأعلى من المغـــرب إلى المشـــرق وما تحته في مقابلته فيحصل التفـــاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متقابلة متساوية فلم تمـيزت جهة عن جهة تماثلها قـولهم: الجهتـان متضـادتان فـإن قـالوا: الجهتـان متقابلتـان متضادتان فكيف يتساويان قولنا: والأوقات! قلنـا: هـذا كقـول القائـل: التقـدم والتأخر في وجود العالم يتضادان فكيف يدعي تشابههما ولكن زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات بالنسبة إلى إمكان الوجود وإلى كل مصلحة يتصـور فرضه في الوجود. فكذلك يعلم تساوي الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات بالنسـبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها. فـإن سـاغ لهم دعـوى الاختلاف مع هـذا التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضاً. الاعـتراض الثاني: صدور حادث من قـديم الاعـتراض الثـاني على أصل دليلهم أن يقـال: استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فـإن في العـالم حوادث ولها أسباب. فإن استندت الحـوادث إلى الحـوادث إلى غـير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل. ولو كان ذلك ممكناً لاسـتغنيتم عن الاعـتراف بالصانع وإثبـات واجب وجـود هو مسـتند الممكنـات. وإذا كـانت الحـوادث لها طـرف ينتهي إليه تسلسـلها فيكـون ذلك الطـرف هو القـديم فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم.

قولهم: في حصول الاستعداد وحضور الوقت فـإن قيـل: نحن لا نبعد صـدور حادث من قـديم أي حـادث كـان بل نبعد صـدور حـادث هو أول الحـوادث من القديم إذ لا يفارق حـال الحـدوث ما قبله في تـرجح جهة الوجـود لا من حيث حضـور وقت ولا آلة ولا شـرط ولا طبيعة ولا غـرض ولا سـبب من الأسـباب. فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من اسـتعداد المحل القابل وحضـور الـوقت الموافق أو ما يجـري هـذا المجـرى. قولنا: ومن أين ذلك قلنا: فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد قائم فإما أن يتسلسل إلى غـير نهاية أو ينتهي إلى قـديم يكـون أول حادث منه. قولهم: وجود الحركة الدورية... فـإن قيـل: المـواد القابلة للصـور والأعـراض والكيفيـات ليس شـيء منها حادثـاً والكيفيـات الحادثة هي حركة الأفلاك أعني الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها من التثليث والتسـديس والـتربيع وهي نسـبة بعض أجـزاء الفلك والكـواكب إلى بعض وبعضـها نسـبة إلى الأرض كما يحصل من الطلـوع والشـروق والـزوال عن منتهى الارتفاع والبعد عن الأرض بكون الكـوكب في الأوج والقـرب بكونه في الحضـيض والميل عن بعض الأقطـار بكونه في الشـمال والجنـوب وهـذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فموجبها الحركة الدورية. وهي سبب

الحـــوادث في العناصـــر... وأما الحـــوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر وهو العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج وافتراق واستحالة من صـفة إلى صـــفة فكل ذلك حـــوادث مســـتند بعضـــها إلى بعض في تفصـــيل طويل وبالآخرة تنتهي مبادئ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ونسب الكـــواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض. ... وهي قديمة... فيخـرج من مجمـوع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية مستند الحوادث كلها ومحـرك السـماء حركتها الدورية نفـوس السـموات فإنها حية نازلة منزلة نفوسـنا بالنسـبة إلى أبداننا ونفوسها قديمة فلا جرم الحركة الدورية التي هي موجبها أيضاً قديمـة. ولما تشابه أحوال النفس لكونها قديمة تشابه أحوال الحركات أي كانت دائرة أبداً. ولها أجزاء حادثة فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قـديم إلا بواسـطة حركة دورية أبدية تشـبه القـديم من وجه فإنه دائم أبـداً وتشـبه الحـادث من وجه فـإن كل جـزء يفـرض منه كـان حادثـاً بعد أن لم يكن فهو من حيث أنه حادث بأجزائه وإضافاته مبـدأ الحـوادث ومن حيث أنه أبـدي متشـابه الأحـوال صـادر عن نفس أزليـة. فـإن كـان في العـالم حـوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الأبدية ثابتة. قولنا: هذا كلام باطـل! إذ لا بد من سبب آخر قلنا: هـذا التطويل لا يغـنيكم فـإن الحركة الدورية الـتي هي المستند حادث أم قديم فإن كان قديماً فكيف صـار مبـدأ لأول الحـوادث وإن كان حادثاً افتقر إلى حادث آخر وتسلسل. وقولكم: إنه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فإنه ثابت متجدد أي هو ثابت التجـدد متجـدد الثبـوت. فنقول: أهو مبدأ الحوادث من حيث أنه ثابت أو من حيث أنه متجدد فإن كـان من حيث أنه ثـابت فكيف صـدر من ثـابت متشـابه الأحـوال شـيء في بعض الأوقات دون بعض وإن كان من حيث أنه متجدد فما سـبب تجـدده في نفسه فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل فهـذا غاية تقرير الإلـزام. سـيأتي الكلام عن ذلك ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسـائل بعد هذه كيلا يطول كلام هذه المسألة بانشـعاب شـجون الكلام وفنونـه. على أنا سـنبين أن الحركة الدورية لا يصـلح أن تكـون مبـدأ الحـوادث وأن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداءً ونبطل ما قالوه من كون السماء حيوانـاً متحركـاً بالاختيار حركة نفسية كحركاتنا.

الثاني قولنا: ليس الله متقدماً بالذات فقط... زعمـوا أن القائل بـأن العـالم متأخر عن الله والله متقدم عليه ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقـدم بالـذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فإنه بـالطبع مع أنه يجـوز أن يكـون معه في الوجود الزمـاني وكتقـدم العلة على المعلـول مثل تقـدم حركة الشـخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخـاتم وحركة اليد في المـاء مع حركة المـاء فإنها متسـاوية في الزمـان وبعضـها علة وبعضـها معلـول إذ يقـال: تحـرك الظل لحركة الشـخص وتحـرك المـاء لحركة اليد في المـاء ولا يقــال تحــرك الشــخص لحركة الظل وتحــرك اليد لحركة المــاء وإن كــانت متساوية. فـإن أريد بتقـدم البـاري على العـالم هـذا لـزم أن يكونا حـادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً. وإن أريد به أن الباري متقـدم على العـالم والزمـان لا بالـذات بل بالزمـان فـإذن قبل وجـود العـالم

والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً إذ كان العدم سابقاً على الوجود وكـان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول. فـإذن قبل الزمـان زمـان لا نهاية له وهو متنـاقض ولأجله يسـتحيل القـول بحدوث الزمان. وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته. اعتراض: ليس قبل الخليقة زمان: القول بأن " كان الله ولا عالم " لا يـدل إلا على أمـرين... الاعتراض هو أن يقال: الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصـلاً ونعـني بقولنا إن الله متقـدم على العـالم والزمـان إنه كـان ولا عـالم ثم كـان ومعه عالم. ومفهوم قولنا: كان ولا عالم وجود ذات الباري وعـدم ذات العـالم فقط ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم وجود الـذاتين فقـط. فنعـني بالتقـدم انفـراده بالوجود فقط والعـالم كشـخص واحـد. ولو قلنـا: كـان الله ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ إلا وجـود ذات وعـدم ذات ثم وجـود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وإن كان الوهم لا يسكن عن تقــدير ثـالث فلا التفـات إلى أغاليط الأوهـام. فـإن قيل لقولنـا: كـان الله ولا عـالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم الذات بـدليل أنا لو قـدرنا عـدم العـالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلاً ولم يصح أن نقول: كان الله ولا عالم بل الصحيح أن نقول: يكون الله ولا عالم. ونقول للماضي: كـان الله ولا عالم. فبين قولنا " كان " و " يكـون " فـرق إذ ليس ينـوب أحـدهما منـاب الآخــر. فلنبحث عن ما يرجع إليه الفــرق: ولا شك في أنهما لا يفترقــان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثـالث فإنا إذا قلنا لعـدم العـالم في المستقبل: كان الله ولا عالم قيل لنـا: هـذا خطأ فـإن " كـان " إنما يقـال على ماض فـدل أن تحت لفظ " كـان " مفهومـاً ثالثـاً وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمــان والماضي بغــيره هو الحركة فإنها تمضي بمضي الزمــان. فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حـتى انتهى إلى وجـود العالم. قولنا: ليس هو إلا نسبة إلينا قلنا: المفهوم الأصلي من اللفظين وجـود ذات وعــدم ذات. والأمر الثــالث الــذي فيه افــتراق اللفظين نســبة لازمة بالإضافة إلينا بدليل أنا لو قـدرنا عـدم العـالم في المسـتقبل ثم قـدرنا لنا بعد ذلك وجـوداً ثانيـاً لكنا عند ذلك نقـول: كـان الله ولا عـالم. ويصح قولنا سـواء أردنا به العدم الأول أو العدم الثاني الـذي هو بعد الوجـود وآية أن هـذه نسـبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً قبل المبتـدأ نتـوهم " قبلاً "... وهـذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقـدير " قبل " له وذلك " القبل " الـذي لا ينفك الـوهم عنه يظن أنه شـيء محقق موجـود هو الزمـان. ... كما نتوهم وراء العالم " فوقاً " وهو كعجز الوهم عن أن يقـدر تنـاهي الجسم في جانب الرأس مثلاً إلا على سـطح له فـوق فيتـوهم أن وراء العـالم مكانـاً إما ملاء وإما خلاء. وإذا قيل: ليس فوق سطح العـالم فـوق ولا بعد أبعد منه كـاع الـوهم عن الإذعـان لقبوله كما إذا قيـل: ليس قبل وجـود العـالم " قبل " هو وجود محقق نفر عن قبوله وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العـالم خلاء هو بعد لا نهاية له بأن يقال له: الخلاء ليس مفهومـاً في نفسه وأما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فإذا كان الجسم متناهياً كان البعد الــذي

هو تــابع له متناهيــاً وانقطع الملاء والخلاء غــير مفهــوم فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله.

ولكن ذلك وهم فكــذلك يقــال: كما أن البعد المكــاني تــابع للجسم فالبعد الزمــاني تـابع للحركة فإنه امتـداد الحركة كما أن ذلك امتـداد أقطـار الجسم وكما أن قيـام الـدليل على تنـاهي أقطـار الجسم منع من إثبـات بعد مكـاني وراءه. فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه وإن كان الوهم متشـبثاً بخياله وتقـديره ولا يرعـوى عنـه. ولا فـرق بين البعد الزمـاني الـذي تنقسم العبـارة عنه عند الإضـافة إلى " قبل " و " بعد " وبين البعد المكـاني الـذي تنقسم العبـارة عنه عند الإضـافة إلى فـوق وتحت. فإن جاز إثبات " فوق " لا " فوق " فوقه جاز إثبـات " قبل " ليس قبله " قبل " محقق إلا خيال وهمي كما في الفوق. وهذا لازم فليتأمل فإنهم اتفقـوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء. قولهم ليس هنـاك موازنة فالعـالم ليس له " فوق " إلا بالاسم الإضافي المتبدل... فإن قيل: هذه الموازنة معوجة لأن العالم ليس له " فوق " ولا " تحت " بل هو كـري وليس للكـرة " فـوق " و " تحت " بل إن سميت جهة " فوقـاً " من حيث أنه يلي رأسك والآخر " تحتاً " من حيث أنه يلي رجلك فهو اسم تجـدد له بالإضـافة إليك والجهة الـتي هي " تحت " بالإضافة إليك " فـوق " بالإضـافة إلى غـيرك إذا قـدرت على الجـانب الآخر من كر ة الأرض واقفــاً يحــاذي أخمص قدمه أخمص قــدميك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السـماء نهـاراً هو بعينه تحت الأرض ليلاً وما هو تحت الأرض يعـود إلى فـوق الأرض في الـدور. وأما الأول لوجــود العــالم لا يتصــور أن ينقلب آخــراً. وهو كما لو قــدرنا خشــبة أحد طرفيها غليظ والآخر دقيق واصطلحنا على أن نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقاً إلى حيث ينتهي والجــانب الآخر تحتــاً لم يظهر بهــذا اختلاف ذاتي في أجــزاء العــالم بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل. فـالفوق والتحت نسـبة محضة إليك لا تختلف أجـزاء العـالم وسطوحه فيه. وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الأولى لوجوده ذاتي لا يتصور أن يتبدل فيصير آخراً ولا العدم المقدر عند إفناء العالم الـذي هو عـدم لاحق يتصـور أن يصـير سـابقاً. فطرفا نهاية وجـود العـالم الـذي أحـدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصـور التبـدل فيه بتبـدل الإضـافات البتة بخلاف الفـوق والتحت. ولكن لوجـود العـالم " قبل " فـإذن أمكننا أن نقـول: ليس للعالم فوق ولا تحت ولا يمكنكم أن تقولوا: ليس لوجـود العـالم " قبل " ولا " بعد ". وإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعــبر عنه بالقبل والبعـد. قولنـا: كما أن العـالم ليس له " خـارج " كـذلك ليس له قبل قلنـا: لا فرق فإنه لا غرض في تعـيين لفظ الفـوق والتحت بل نعـدل إلى لفظ الـوراء والخارج ونقول: للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شــيء من ملاء أو خلاء فسـيقولون: ليس وراء العـالم لا خلاء ولا ملاء. وإن عـنيتم بالخـارج سـطحه الأعلى فله خارج وإن عينتم غيره فلا خارج له. فكذلك إذا قيل لنا: هل لوجــود العالم " قبل " قلنا: إن عني به: هل لوجـود العـالم بداية أي طـرف منه ابتـدأ فله " قبل " على هـذا كما للعـالم خـارج على تأويل أنه الطـرف المكشـوف

والمنقطع السطحي. وإن عنيتم بقبل شيئاً آخر فلا " قبل " للعـالم كما أنه إذا عني بخارج العالم شيء سـوى السـطح قيـل: لا خـارج للعـالم. فـإن قلتم: لا يعقل مبتدأ وجود لا " قبل " له فيقـال: ولا يعقل متنـاهى وجـود من الجسم لا خارج له. فـإن قلت: خارجه سـطح الـذي هو منقطعه لا غـير قلنـا: قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير. نسبة ذلك للمكان والزمـان من عمل الـوهم... بقي أنا نقول: لله وجود ولا عالم معه. وهذا القدر أيضاً لا يوجب إثبات شـيء آخر والذي يدل على أن هذا عمل الوهم أنه مخصوص بالزمان والمكان. فـإن الخصم وإن اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه. ونحن وإن اعتقـدنا حدوثه ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه. هذا في الجسم. فإذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حـدوث زمـان لا " قبل " له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديراً وفرضاً. وهذا مما لا يمكن وضـعه في الـوهم كما في المكان فـإن من يعتقد تنـاهي الجسم ومن لا يعتقد كل واحد يعجز عن تقـدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك.

وهذا هو سبب الغلط ولكن قيل: صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم متنـاهٍ بحكم الدليل لا يلتفت إلى الوهم. فكذلك صريح العقل لا يمنع وجـوداً مفتتحـاً ليس قبله شيء. وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه لأن الـوهم لما لم يـألف جسماً متناهياً إلا وبجنبه جسم آخر أو هواء تخيله خلاء لم يتمكن من ذلك في الغائب. فكذلك لم يألف الوهم حادثاً إلا بعد شيء آخر فكاع عن تقدير حـادث ليس له " قبل " هو شيء موجود قد انقضى. فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة. صيغة ثانية لهم في إلـزام قـدم الزمـان قـولهم: كـان الله قادراً على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنين... قـالوا: لا شك في أن الله عندكم كان قادراً على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سـنة ومائة سنة وألف سنة وإن هـذه التقـديرات متفاوتة في المقـدار والكمية فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه أمد وأطـول من البعض. ... أو أن يخلق قبله عالماً ثانياً مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بقدر عدد أكـثر من الـدورات وإن قلتم: لا يمكن إطلاق لفظ سـنين إلا بعد حـدوث الفلك ودوره فلنترك لفظ سنين ولنورد صيغة أخـرى فنقـول: إذا قـدرنا أن العـالم من أول وجـوده قد دار فلكه إلى الآن بـألف دورة مثلاً فهل كـان الله قـادراً على أن يخلق قبله عالماً ثانياً مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بـألف ومائة دورة فـإن قلتم: لا فكأنه انقلب القـديم من العجز إلى القـدرة أو العـالم من الاسـتحالة إلى الإمكـان. وإن قلتم: نعم ولا بد منه فهل كـان يقـدر على أن يخلق عالمـاً ثالثاً بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومـائتي دورة ولا بد من نعم. قولنـا: فهنـاك مقدار معلوم... فنقول: هـذا العـالم الـذي سـميناه بحسب ترتيبنا في التقـدير ثالثاً وإن كان هو الأسبق فهل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيـاً وكـان ينتهي إلينا بـألف ومـائتي دورة والآخر بـألف ومائة دورة وهما متسـاويان في مسافة الحركة وسـرعتها فـإن قلتم: نعم فهو محـال إذ يسـتحيل أن يتسـاوى حركتان في السرعة والبطء ثم تنتهيان إلى وقت واحد والأعداد متفاوتة. وإن قلتم: إن العالم الثالث الذي ينتهي إلينا بـألف ومـائتي دورة لا يمكن أن يخلق مع العـالم الثـاني الـذي ينتهي إلينا بـألف ومائة دورة بل لا بد وأن يخلقه قبله

بمقدار يساوي المقدار الـذي تقـدم العـالم الثـاني على العـالم الأول وسـمينا الأول ما هو أقـرب إلى وهمنا إذ ارتقينا من وقتنا إليه بالتقـدير فيكـون قـدر إمكان هو ضعف إمكان آخر ولا بد من إمكان آخر هو ضعف الكـل. ... فهنـاك زمـان فهـذا الإمكـان المقـدر المكمم الـذي بعضه أطـول من البعض بمقـدار معلوم لا حقيقة له إلا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعـالى عن التقـدير ولا صـفة عـدم العـالم إذ العـدم ليس شـيئاً حـتى يتقـدر بمقـادير مختلفة والكمية صـفة فتسـتدعى ذا كمية وليس ذلك إلا الحركة والكمية إلا الزمان الذي هو قدر الحركة. فـإذن قبل العـالم عنـدكم شـيء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان. فقبل العالم عندكم زمان. اعتراض: وكذلك فـوراء العـالم خلاء أو ملاء... الاعـتراض أن كل هـذا من عمل الـوهم وأقـرب طريق في دفعه المقابلة للزمـان بالمكـان. فإنا نقـول: هل كـان في قـدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلقه بذراع فإن قالوا: لا فهو تعجـيز. وإن قالوا: نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكـذلك يـرتقي إلى غـير نهايـة. ونقـول: في هذا إثبات " بعد " وراء العالم له مقدار وكمية إذ الأكـبر بـذراعين ما كـان يشغل ما يشغله الأكبر بـذراع فـوراء العـالم بحكم هـذا كمية فتسـتدعي ذاكم وهو الجسم أو الخلاء. فوراء العـالم خلاء أو ملاء فما الجـواب عنه ... فيكـون الخلاء مقداراً وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصـغر مما خلقه بـذراع ثم بـذراعين وهل بين التقـديرين تفـاوت فيما ينتفي من الملاء والشـغل للأحيـاز إذ الملاء المنتفي عند نقصـان ذراعين أكـثر مما ينتفي عند نقصـان ذراع فيكـون الخلاء مقـدراً والخلاء ليس بشـيء فكيف يكـون مقـدراً وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العـالم كجـوابكم في تخييل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق. قـولهم: كون العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ليس بممكن فـإن قيـل: نحن لا نقـول: إن ما ليس بممكن فهو مقدور وكون العـالم أكـبر مما هو عليه ولا أصـغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدوراً. ولماذا وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه: أحدها أن هذا مكـابرة العقل فـإن العقل في تقـدير العـالم أكـبر أو أصـغر مما عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجـود والعـدم والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات وإليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد. وجود العالم يكون واجباً! الثاني أنه إذا كـان العـالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكـون أكـبر منه ولا أصـغر. فوجـوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة. فقولـوا بما قاله الـدهريون من نفي الصـانع ونفي سـبب هو مسـبب الأسـباب وليس هـذا مـذهبكم. ووجـوده قبل الوجـود غـير ممكن! الثالث هو أن هـذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثلـه. فنقـول: إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً بل وافق الوجود الإمكـان من غـير زيادة ولا نقصان. فإن قلتم: فقد انتقل القـديم من القـدرة إلى العجز قلنـا: لا لأن الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يـدل على العجـز. وإن قلتم: إنه كيف كـان ممتنعـاً فصـار ممكنـاً قلنـا: ولم يسـتحيل أن يكـون ممتنعـاً في حـال ممكنـاً في حـال فـإن قلتم: الأحـوال متساوية قيل لكم: والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكناً وأكبر منه أو

أصغر بمقدار ظفر ممتنعاً فإن لم يستحل ذلك لم يسـتحل هـذا. فهـذا طريقة المقاومة.

إن الله إذا أراد فعل والتحقيق في الجواب أن ما ذكروه من تقدر الإمكانـات لا معنى لها وإنما المسلم أن الله قديم قـادر لا يمتنع عليه الفعل أبـداً لو أراد وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد إلا أن يضـيف الـوهم بتلبيسه إليه شيئاً آخر. الثالث قولهم: إمكان العالم كـان موجـوداً فالعـالم أيضـاً كـان موجوداً تمسكوا بـأن قـالوا: وجـود العـالم ممكن قبل وجـوده إذ يسـتحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً وهذا الإمكان لا أول له أي لم يزل ثابتاً ولم يزل العالم ممكناً وجـوده إذ لا حـال من الأحـوال يمكن أن يوصف العـالم فيه بأنه ممتنع الوجود. فإذا كان الإمكان لم يزل فالممكن على وفق الإمكان أيضـاً لم يـزل فـإن معـنى قولنا أنه ممكن وجـوده أنه ليس محـالاً وجـوده. فـإذا كـان ممكناً وجوده أبداً لم يكن محالاً وجوده أبداً وإلا فإن كان محالاً وجـوده أبـداً بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً وإن بطل قولنا إنه ممكن وجـوده أبـداً بطل قولنا إن الإمكـان لم يـزل وإن بطل قولنا إن الإمكـان لم يـزل صح قولنا إن الإمكــان له أول وإذا صح أن له أولاً كــان قبل ذلك غــير ممكن فيــؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ولا كان الله عليه قادراً. اعـتراض: العـالم لم يزل ممكن الحدوث الاعـتراض أن يقـال: العـالم لم يـزل ممكن الحـدوث فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور أحداثه فيه وإذا قدر موجوداً أبـداً لم يكن حادثـاً فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل خلافه. وهـذا كقـولهم في المكـان وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذى آخر فوق ذلك الآخر وهكذا إلى غير نهاية. فلا نهاية لإمكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن. فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غـير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصـغر فكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا تتعين في الرابع

قولهم: كل حادث تسبقه مادة... وهو أنهم قالوا: كل حادث فالمادة الـتي فيه تسبقه إذ لا يستغني الحادث عن مـادة فلا تكـون المـادة حادثة وإنما الحـادث الصور والأعـراض والكيفيـات على المـواد. ... ممكنة له وبيانه أن كل حـادث فهو قبل حدوثه لا يخلوا إما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود ومحال أن يكـون ممتنعـاً لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ومحـال أن يكـون واجب الوجـود لذاته فـإن الـواجب لذاته لا يعـدم قط فـدل أنه ممكن الوجـود بذاتـه. فـإذن إمكـان الوجـود حاصل له قبل وجـوده وإمكـان الوجـود وصف إضـافي لا قــوام له بنفسه فلا بد له من محل يضـاف إليه ولا محل إلا المادة فيضاف إليها كما نقول: هذه المادة قابلة للحرارة والـبرودة أو السـواد والبيـاض أو الحركة والسكون أي ممكن لها حـدوث هـذه الكيفيـات وطريـان هذه التغيرات فيكـون الإمكـان وصـفاً للمـادة. والمـادة لا يكـون لها مـادة فلا يمكن أن تحدث إذ لو حدثت لكـان إمكـان وجودها سـابقاً على وجودها وكـان الإمكان قائماً بنفسه غير مضاف إلى شيء مع أنه معنى الإمكان لا يرجع إلى كونه مقدوراً... ولا يمكن أن يقال إن معـنى الإمكـان يرجع إلى كونه مقـدوراً وكون القديم قادراً عليه لأنا لا نعرف كـون الشـيء مقـدوراً إلا بكونه ممكنـاً.

فنقــول: هو مقــدور لأنه ممكن وليس بمقــدور لأنه ليس بممكن. فــإن كــان قولنا: هو ممكن يرجع إلى أنه مقدور فكأنا قلنا: هو مقدور لأنه مقــدور وليس بمقدور لأنه ليس بمقــدور وهو تعريف الشــيء بنفســه. فــدل أن كونه ممكنــاً قضية أخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهو كونه مقــدوراً. ... ولا إلى كونه معلومــاً ويســتحيل أن يرجع ذلك إلى علم القــديم بكونه ممكنــاً فــإن العلم يســتدعي معلومــاً. فالإمكــان المعلــوم غــير العلم لا محالة ثم هو وصف إضــافي فلا بد من ذات يضــاف إليه وليس إلا المــادة. فكل حــادث فقد سبقه مادة فلم تكن المادة الأولى حادثة بحــال. اعــتراض: الإمكــان هو قضــاء العقل وهو يستدعي شيئاً موجوداً... الاعتراض أن يقال: الإمكان الذي ذكــروه يرجع إلى قضــاء العقــل. فكل ما قــدر العقل وجــوده فلم يمتنع عليه تقــديره ســميناه ممكنــاً وإن امتنع ســميناه مســتحيلاً وإن لم يقــدر على تقــدير عدمه سميناه واجباً. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجــود حــتى تجعل وصــفاً لــه. بدليل ثلاثة أمــور: أحــدها أن الإمكــان لو اســتدعى شــيئاً موجــوداً يضــاف إليه ويقــال إنه إمكانه لاســتدعى الامتنــاع شــيئاً موجــوداً يقــال إنه امتناعه وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطرى عليها المحال حتى يضاف الامتنــاع إلى المادة. إمكــان الســواد والثــاني أن الســواد والبيــاض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين. فــإن كــان هــذا الإمكــان مضــافاً إلى الجسم الــذي يطريان عليه حتى يقال معناه إن هذا الجسم يمكن أن يسود وأن يبيض فإذن ليس البيـــاض في نفسه ممكنـــاً ولا له نعت الإمكـــان وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه. فنقــول: ما حكم نفس الســواد في ذاته أو هو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القـــول بأنه ممكن فـــدل أن العقل في القضـــية بالإمكان لا يفتقر إلى وضع ذات موجود يضيف إليه الإمكــان. إمكــان النفــوس والثالث أن نفوس الآدميين عندهم جــواهر قائمة بأنفســها ليس بجسم ومــادة ولا منطبع في مــادة. وهي حادثة على ما اختــاره ابن ســينا والمحققــون منهم ولها إمكــان قبل حــدوثها وليس لها ذات ولا مــادة. فإمكانها وصف إضــافي ولا يرجع إلى قــدرة القــادر وإلى الفاعل فــإلى مــاذا يرجع قــولهم: الإمكــان ليس بقضاء العقل فإذا قدر عدم القضاء لم يزل الإمكان فإن قيل: رد الإمكان إلى قضــاء العقل محــال إذ لا معــنى لقضــاء العقل إلا العلم بالإمكــان. فالإمكــان معلــوم وهو غــير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم. والمعلوم إذا قدر انتفاؤه انتفى العلم. فالعلم والمعلوم أمران اثنان أحــدهما تــابع والآخر متبــوع. ولو قــدرنا إعــراض العقلاء عن تقدير الإمكان وغفلتهم عنه لكنا نقول: لا يرتفع الإمكان بل الممكنات في أنفسها ولكن العقول غفلت عنها أو عدمت العقول والعقلاء. فيبقى الإمكان لا محالة. للامتناع موضوع... وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها فإن الامتناع أيضــاً وصف إضــافي يســتدعي موجــوداً يضــاف إليــه. ومعــنى الممتنع الجمع بين الضدين فإذا كان المحل أبيض كان ممتنعاً عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار إليه موصوف بصــفة. فعند ذلك يقــال: ضــده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائمــاً بموضــوع مضــافاً إليــه. وأما الوجــوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب. ولإمكــان الســواد موضــوع وأما الثــاني

وهو كون السواد في نفسه ممكناً فغلط. فإنه إن أخذ مجـرداً دون محل يحله كان ممتنعاً لا ممكناً وإنما يصير ممكناً إذا قدر هيئة في جسـم. فالجسم مهيأ لتبدل هيئة والتبدل ممكن على الجسم وإلا فليس للسواد نفس مفـردة حـتى يوصف بإمكان. ولإمكان النفوس موضوع وأما الثالث وهو النفس فهي قديمة عند فريق ولكن ممكن لها التعلق بالأبـدان فلا يلـزم على هـذا. ومن سـلم حدوثه فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المـادة تـابع للمـزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع فتكون في مـادة وإمكانها مضـاف إلى مادتها. وعلى مـذهب من سـلم أنها حادثة وليست منطبعة فمعنـاه أن المـادة ممكن لها أن يـدبرها نفس ناطقة فيكـون الإمكـان السـابق على الحـدوث مضـافاً إلى المـادة فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها إذ هي المـدبرة والمستعملة لها فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق. الجواب الإمكـان هو قضـاء العقل كما يصـرح بـأن الكليـات موجـودة والجـواب أن رد الإمكـان والوجوب والامتناع إلى قضايا عقلية صحيح وما ذكر بـأن معـنى قضـاء العقل علم والعلم يسـتدعي معلومـاً. فنقـول لـه: معلـوم كما أن اللونية والحيوانية وسائر قضايا الكلية ثابتة في العقل عنـدهم وهي علـوم لا يقـال لا معلـوم لها ولكن لا وجـود لمعلوماتها في الأعيـان حـتى صـرح الفلاسـفة بـأن الكليـات موجـودة في الأذهـان لا في الأعيـان. وإنما الموجـود في الأعيـان جزئيـات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجـردة عن المـادة عقليـة. فـإذن اللونية قضـية مفـردة في العقل سـوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غـيره من الألوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال: هي صـورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان. فـإن لم يمتنع هـذا لم يمتنع ما ذكرنـاه. لو قدر عدم العاقل... وأما قولهم: لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الإمكان ينعدم فنقول: ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وهي الأجناس والأنواع تنعدم فإذا قالوا: نعم إذ لا معـنى لها إلا قضـية في العقـول فكـذلك قولنا في الإمكان ولا فرق بين البابين. وإن زعموا أنها تكـون باقية في علم الله فكـذى القول في الإمكـان. فـالإلزام واقع والمقصـود إظهـار تنـاقض كلامهم. امتنـاع وجود شريك لله وأما العـذر عن الامتنـاع بأنه مضـاف إلى المـادة الموصـوفة بالشـيء إذ يمتنع عليه ضـده فليس كل محـال كـذلك فـإن وجـود شـريك لله محال وليس ثم مـادة يضـاف إليها الامتنـاع. فـإن زعمـوا أن معـنى اسـتحالة الشـريك أن انفـراد الله تعـالى بذاته وتوحـده واجب والانفـراد مضـاف إليه فنقول: ليس واجب فـإن العـالم موجـود معه فليس منفـرداً. فـإن زعمـوا أن انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو إضـافة إليه قلنـا: نعـني أن انفراد الله عنها ليس كانفراده عن النظير فإن انفـراده عن النظـير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فنتكلف إضافة الإمكان إليه بهذه الحيلة كما تكلفوه في رد الامتناع إلى ذاته بقلب عبارة الامتنـاع إلى الوجـوب ثم بإضافة الانفراد إليه بنعت الوجوب.

السواد هو في العقل وأما العذر عن السواد والبيـاض بأنه لا نفس له ولا ذات منفرداً إن عـني بـذلك في الوجـود فنعم وإن عـني بـذلك في العقل فلا فـإن العقل يعقل الســواد الكلي ويحكم عليه بالإمكــان في ذاتــه. وهو في الحق يضاف إلى الفاعل وإلى المادة ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فإن لها ذواتاً مفردة وإمكانـاً سـابقاً على الحـدوث وليس ثم ما يضـاف إليـه. وقـولهم: إن المادة ممكن لها أن يدبرها النفس فهذه إضافة بعيـدة. فـإن اكتفيتم بهـذا فلا يبعد أن يقال: معنى إمكان الحادث أن القادر عليها يمكن في حقه أن يحـدثها فيكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعاً فيه كما أنه إضـافة إلى البـدن المنفعل مع أنه لا ينطبع فيـه. ولا فـرق بين النسـبة إلى الفاعل والنسـبة إلى المنفعل إذا لم يكن انطبــاع في الموضــعين. قــولهم: قــابلتم الإشــكالات بالإشــكالات فــإن قيــل: فقد عــولتم في جميع الاعتراضــات على مقابلة الإشـكالات بالإشـكالات ولم تحلـوا ما أوردوه من الإشـكال قولنـا: المعارضة تــبين فســاد الكلام قلنــا: المعارضة تــبين فســاد الكلام لا محالة وينحل وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبـة. ونحن لم نلـتزم في هـذا الكتـاب إلا تكدير مذهبهم والتغبير في وجوه أدلتهم بما نبين تهـافتهم. ولم نتطـرق الـذب عن مذهب معين فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدث إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم.

إثبات المذهب الحق يكون في كتاب قواعد العقائد وأما إثبات المذهب الحق فسنصــنف فيه كتابــاً بعد الفــراغ من هــذا إن ســاعد التوفيق إن شــاء الله ونسميه قواعد العقائد ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتـاب بالهـدم والله أعلم. هذه المسألة فـرع الأولى... ليعلم أن هـذه المسـألة فـرع الأولى فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجـوده فهو أبـدي لا نهاية لآخـره ولا يتصور فساده وفناؤه بل لم يزل كـذلك ولا يـزال أيضـاً كـذلك. والأدلة الأربعة التي ذكرت لا تـزال جارية وأدلتهم الأربعة الـتي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية والاعتراض كالاعتراض من غير فرق. فإنهم يقولون: إن العالم معلــول علته أزلية أبدية فكان المعلول مع العلة. ويقولون: إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول. وعليه بنوا منع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع. وهذا مســلكهم الأول. الـدليل الأول والمسـلك الثـاني ومسـلكهم الثـاني أن العـالم إذا عـدم فيكـون عدمه بعد وجـوده فيكـون له بعد ففيه إثبـات الزمـان. الـدليل الأول والمسلك الثالث وهو فاسد لأنه لا يسـتحيل بقـاء العـالم أبـداً: ويعـرف الواقع من الشـرع ومسـلكهم الثـالث إن إمكـان الوجـود لا ينقطـع. فكـذلك الوجـود الممكن يجـوز أن يكـون على وفق الإمكـان. إلا أن هـذا الـدليل لا يقـوى فإنا نحيل أن يكون أزلياً ولا نحيل أن يكون أبـدياً لو أبقـاه الله تعـالى أبد إذاً ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثــاً وأن يكون له أول. ولم يوجب أن يكون للعـالم لا محالة آخر إلا أبو الهـذيل العلاف فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المســتقبل وهو فاسد لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متســاوقاً والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوقاً. وإذا تـبين أنا

لا نبعد بقاء العالم أبـداً من حيث العقل بل نجـوز بقـاءه وإفنـاءه فإنما يعـرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول.

الدليل الأول والمسلك الرابع وأما مسلكهم الرابع فهو جار لأنهم يقولون: إذا عـدم العـالم بقي إمكـان وجـوده إذ الممكن لا ينقلب مسـتحيلاً وهو وصف إضافي. فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مـادة سـابقة وكل منعـدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها. فـالمواد والأصـول لا تنعـدم وإنما تنعـدم الصـور والأعـراض الحالة فيها. الجواب ما سبق ويضاف إليه دليلان آخران والجواب عن الكل ما سبق. الأول دليل جالينوس لا يظهر أن الشمس لا تقبل الانعدام ما تمسك به جـالينوس إذ قـال: لو كـان الشـمس مثلاً تقبل الانعـدام لظهر فيها ذبـول في مدة مديدة والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تـدل إلا على هـذا المقدار فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة دل أنها لا تفسد. الاعـتراض من الوجه الأول لعلها تفسد بغـير طريق الـذبول كما في حـال البغتة الاعـتراض عليه من وجوه: الأول إن شكل هذا الدليل أن يقـال: إن كـان الشـمس تفسد فلا بد وأن يلحقها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محـال وهو قيـاس يسـمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لأن المقـدم غـير صـحيح ما لم يضف إليه شرط آخر وهو قوله: إن كان تفسد فلا بد وأن تذبل فهذا التالي لا يلـزم هـذا المقـدم إلا بزيـادة شـرط وهو أن نقـول: إن كـان تفسد فسـاداً ذبولياً فلا بد وأن تذبل في طـول المـدة. أو يـبين أنه لا فسـاد بطريق الـذبول حتى يلزم التالي للمقدم. ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول بل الـذبول أحد وجـوه الفسـاد. ولا يبعد أن يفسد الشـيء بغتة وهو الاعـتراض من الوجه الثـاني الفسـاد لا يظهر للحس الثـاني أنه لو سـلم له هـذا وأنه لا فسـاد إلا بالـذبول فمن أين عـرف أنه ليس يعتريها الـذبول وأما التفاته إلى الأرصـاد فمحال لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب. والشمس التي يقال إنها كالأرض مائة وسـبعين مـرة أو ما يقـرب منه لو نقص منها مقـدار جبـال مثلاً لكـان لا يبين للحس فلعلها في الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال وأكـثر. والحس لا يقـدر على أن يـدرك ذلك لأن تقـديره في علم المنـاظر لم يعـرف إلا بـالتقريب وهـذا كما أن اليـاقوت والـذهب مركبـان من العناصر عنـدهم وهي قابلة للفسـاد ثم لو وضع ياقوته مائة سـنة لم يكن نقصـانه محسوسـاً فلعل نسـبة ما ينقص من الشـمس في مـدة تـاريخ الأرصـاد كنسـبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة. وذلك لا يظهر للحس فـدل أن دليله في غاية الفسـاد. وبـاقي الأدلة ليست أكـثر قـوة وقد أعرضـنا عن إيـراد أدلة كثـيرة من هـذا الجنس يسـتركها العقلاء وأوردنا هـذا الواحد ليكـون عـبرة ومثـالاً لما تركنـاه واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي يحتاج إلى تكلف في حل شـبهها كما الثـاني الدليل الثاني: لا يعقل سبب معدم... لهم في استحالة عدم العالم أن قـالوا: العالم لا تنعـدم جـواهره لأنه لا يعقل سـبب معـدم له وما لم يكن منعـدماً ثم انعدم فلا بد وأن يكون بسـبب وذلك السـبب لا يخلـوا إما من أن يكـون إرادة القديم وهو محـال لأنه إذا لم يكن مريـداً لعدمه ثم صـار مريـداً فقد تغـير أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال والمـراد

يتغـير من العـدم إلى الوجـود ثم من الوجـود إلى العـدم. وما ذكرنـاه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة يدل على استحالة العدم.
ولا فعله فإن الأقوال بهذا الأمر باطلة ويزيد هاهنا إشكال آخر أقوى من ذلك وهو أن المـراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فـاعلاً ثم صـار فـاعلاً فـإن لم يتغـير هو في نفسه فلا بد وأن يصـير فعله موجـوداً بعد أن لم يكن موجوداً. فإنه لو بقي كما كان إذ لم يكن له فعل والآن أيضـاً لا فعل له فـإذن لم يفعل شيئاً. والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً وإذا أعدم العالم وتجـدد له فعل لم يكن فما ذلك الفعل أهو وجود العالم وهو محال إذا انقطع الوجـود أو فعله عـدم العـالم وعـدم العـالم ليس بشـيء حـتى يكـون فعلاً فـإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً وعدم العالم ليس شيئاً موجـوداً حـتى يقـال: هو الـذي فعله الفاعل وأوجـده الموجـد. ولإشـكال هـذا زعمـوا: افـترق المتكلمـون في التقصي عن هـذا أربع فـرق وكل فرقة اقتحمت محـالاً. قـول المعتزلة بخلق الفنـاء... أما المعتزلة فـإنهم قـالوا: فعله الصـادر منه موجـود وهو الفناء يخلقه لا في محل فينعـدم كل العـالم دفعة واحـدة وينعـدم الفنـاء المخلوق بنفسه حـتى لا يحتـاج إلى فنـاء آخر فيتسلسل إلى غـير نهايـة. وهو فاسد من وجوه أحدها أن الفناء ليس موجوداً معقولاً حتى يقدر خلقه ثم إن كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العـالم فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لأن الحال يلاقي المحلـول فيجتمعـان ولو في لحظة فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضداً فلم يفنه. وإن خلقه لا في العـالم ولا في محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ثم في هـذا المـذهب شـناعة أخـرى وهو أن الله لا يقـدر على إعـدام بعض جـواهر العـالم دون بعض بل لا يقـدر إلا على إحـداث فنـاء يعـدم العـالم كله لأنها إذا لم تكن في محل كـان نسبتها إلى الكل على وتيرة.
الفرقة الثانية الكرامية حيث قـالوا: إن فعله الإعـدام والإعـدام عبـارة عن موجـود يحدثه في ذاته تعـالى عن قـولهم فيصـير العـالم به معـدوماً. وكـذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته فيصير الموجـود به موجـوداً. وهـذا أيضـاً فاسد إذ فيه كـون القـديم محل الحـوادث ثم خـروج عن المعقـول إذ لا يعقل من الإيجـاد إلا وجـود منسـوب إلى إرادة وقـدرة. فإثبـات شـيء آخر سـوى الإرادة والقـدرة ووجـود المقـدور وهو العـالم لا يعقل وكـذى الإعـدام. وقـول الأشعرية بعدم خلق البقاء...
الفرقة الثالثة الأشعرية إذ قالوا: أما الأعراض فإنها تفنى بأنفسها ولا يتصـور بقاءها لأنه لو تصـور بقاءها لما تصـور فناؤها لهـذا المعـنى. وأما الجـواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقـاء زائد على وجودها فـإذا لم يخلق الله البقاء انعـدم لعـدم المبقى. وهو أيضـاً فاسد لما فيه من منـاكرة المحسـوس في أن السواد لا يبقى والبيـاض كـذلك وأنه متجـدد الوجـود والعقل ينبـوا عن هذا كما ينبوا عن قول القائل: إن الجسم متجدد الوجـود في كل حالة والعقل القاضي بأن الشعر الـذي على رأس الإنسـان في يـوم هو الشـعر الـذي كـان بالأمس لا مثله يقضي أيضاً به في سواد الشـعر. ثم فيه إشـكال آخر وهو أن الباقي إذا بقي ببقـاء فيلـزم أن تبقى صـفات الله ببقـاء. وذلك وقـول الفرقة

الرابعة بعـــدم خلق الحركة أو الســـكون والفرقة الرابعة طائفة أخـــرى من الأشعرية إذ قالوا: إن الأعراض تفنى بأنفسها وأما الجواهر فإنها تفـنى بـأن لا يخلق الله فيها حركة ولا سـكوناً ولا اجتماعـاً ولا افتراقـاً فيسـتحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم. وكأن فرقـتي الأشـعرية مـالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً. وإذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم. وقـولهم باسـتحالة انعدام النفس الحادثـة... هـذا لو قيل بـأن العـالم حـادث فـإنهم مع تسـليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه.

وباستحالة انعـدام كل قـائم بنفسه وبالجملة عنـدهم كل قـائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده سـواء كـان قـديماً أو حادثـاً. وإذا قيل لهم: مهما أغلي النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعـدم ولكن انقلب بخـاراً ثم ماء. فالمادة وهي الهيولى باقية في الهـواء وهي المـادة الـتي كـانت لصـورة الماء وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ولبست صـورة الهوائيـة. وإذا أصـاب الهـواء بـرد كثف وانقلب مـاء لا من مـادة تجـددت بل المـواد مشـتركة بين العناصر وإنما يتبـدل عليها صـورها. الجـواب: الإعـدام بـإرادة الله الـذي أجد العدم والجواب: أن ما ذكرتموه من الأقسام وإن أمكن أن نذب عن كل واحد ونــبين أن إبطاله على أصــلكم لا يســتقيم لاشــتمال أصــولكم على ما هو من جنسه ولكنا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول: بم تنكرون على من يقول: الإيجاد والإعدام بإرادة القادر فـإذا أراد الله أوجد وإذا أراد أعـدم وهـذا معـنى كونه قـادراً على الكمـال وهو في جملة ذلك لا يتغـير في نفسه وإنما يتغير الفعل. وأما قولكم: إن الفاعل لا بد وأن يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنـا: الصـادر منه ما تجـدد وهو العـدم إذ لم يكن عـدم ثم تجـدد العـدم فهو الصـادر عنـه. قـولهم: العـدم ليس بشـيء فـإن قلتم: إنه ليس بشـيء فكيف صـدر منه قولنـا: هو واقع فهو معقـول... قلنـا: وهو ليس بشـيء فكيف وقع وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع مضاف إلى قدرته فإذا عقل وقوعه لم لا تعقل إضافته إلى القدرة وما الفرق بينهم وبين من ينكر طريان العدم أصلاً على الأعراض والصور ويقول: العدم ليس بشيء فكيف يطـرى وكيف يوصف بالطريـــان والتجـــدد ولا نشك في أن العـــدم يتصـــور طريانه على الأعـــراض فالموصـوف بالطريـان معقـول وقوعه سـمى شـيئاً أو لم يسم فإضـافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول.

لا يقع العدم بل أضداد الطريـان فـإن قيـل: هـذا إنما يلـزم على مـذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له: ما الذي طرى وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود وإنما معنى انعدام الأعراض طريان أضـدادها الـتي هي موجـودات لا طريـان العـدم المجـرد الـذي ليس بشـيء فـإن ما ليس بشـيء كيف يوصف بالطريان فإذا ابيض الشعر فالطـاري هو البيـاض فقط وهو موجـود ولا نقـول الطاري هو عدم السواد. قولنا: يقع العدم وهذا فاسد من وجهين: أحـدهما أن طريـان البيـاض هل تضـمن عـدم السـواد أم لا فـإن قـالوا: لا فقد كـابروا

المعقول. وإن قـالوا: نعم فالمتضـمن غـير المتضـمن أم عينه فـإن قـالوا: هو عينه كان متناقضاً إذ الشيء لا يتضـمن نفسـه. وإن قـالوا غـيره فـذلك الغـير معقول أم لا فإن قـالوا: لا قلنـا: فبم عـرفتم أنه متضـمن والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولاً. وإن قالوا: نعم فذلك المتضـمن المعقـول وهو عدم السواد قديم أو حادث. فإن قـالوا: قـديم فهو محـال. وإن قـالوا: حـادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولاً وإن قالوا: لا قـديم ولا حـادث فهو محال لأنه قبل طريان البياض لو قيـل: السـواد معـدوم كـان كـذباً وبعـده إذا قيل: إنه معدوم كان صدقاً فهو طار لا محالة. فهذا الطاري معقول فيجوز أن يكون منسوباً إلى قدرة قادر.

الحركة وما إليها تنعدم دون وقوع أضدادها الوجه الثاني أن من الأعـراض ما ينعـــدم عنـــدهم لا بضـــده فـــإن الحركة لا ضد لها وإنما التقابل بينهما وبين السـكون عنـدهم تقابل الملكة والعـدم أي تقابل الوجـود والعـدم ومعـنى السكون عدم الحركـة. فـإذا عـدمت الحركة لم يطر سـكون هو ضـده بل هو عدم محض وكـذلك الصـفات الـتي هي من قبيل الاسـتكمال كانطبـاع أشـباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صور المعقولات في النفس فإنها ترجع إلى اسـتفتاح وجـود من غـير زوال ضـده وإذا عـدم كـان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضـده. فزوالها عبـارة عن عـدم محض قد طرى فعقل قدرة القادر في إمكانها أن تحدث العـدم كما تحـدث الوجـود. فتبين بهذا أنه مهما تصور وقوع حادث بإرادة قديمة لم يفـترق الحـال بين أن يكون الواقع عدماً أو وجوداً. مسألة في بيـان تلبيسـهم بقـولهم إن الله فاعل العـالم وصـانعه وأن العـالم صـنعه وفعله وبيـان أن ذلك مجـاز عنـدهم وليس بحقيقته قولنا: لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله وقد اتفقت الفلاسـفة سـوى الدهرية على أن للعـالم صـانعاً وأن الله هو صـانع العالم وفاعله وأن العالم فعله وصنعه وهذا تلبيس على أصـلهم. بل لا يتصـور على مسـاق أصـلهم أن يكـون العـالم من صـنع الله من ثلاثة أوجـه: وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل.

خبالهم من ثلاثة وجوه أما الـذي في الفاعل فهو أنه لا بد وأن يكـون مريـداً مختاراً عالماً بما يريده حتى يكون فاعلاً لما يريده. والله تعالى عنـدهم ليس مريداً بل لا صفة له أصلاً وما يصدر عنه فيلـزم منه لزومـاً ضـرورياً. والثـاني أن العالم قديم والفعل هو الحادث. والثالث أن الله واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصـــدر منه عنـــدهم إلا واحد من كل وجه والعـــالم مـــركب من مختلفات فكيف يصدر عنه في الفاعل: تقولون أن العـالم من الله بـاللزوم... ولنحقق وجه كل واحد من هـذه الوجـوه الثلاثة مع خبـالهم في دفعـه. الأول فنقـول: الفاعل عبـارة عمن يصـدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سـبيل الاختيـار ومع العلم بـالمراد. وعنـدكم أن العـالم من الله كـالمعلول من العلة يلزم لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله دفعه لـزوم الظل من الشـخص والنـور من الشمس وليس هذا من الفعل في شيء. ولا يقـال الفاعل فـاعلاً إلا على وجه الإرادة والاختيـار بل من قـال إن السـراج يفعل الضـوء والشـخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجـوز توسـعاً خارجـاً من الحد واسـتعار اللفظ

اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد وهو أن الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور. ولكن الفاعل لم يسم فاعلاً صانعاً بمجرد كونه سبباً بل بكونه سبباً على وجه مخصوص وهو على وجه الإرادة والاختيار حتى لو قال القائل: الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجماد ليس بفاعل وإنما الفعل للحيوان لم ينكر ذلك ولم يكن قوله كاذباً. وللحجر فعل عندهم وهو الهوى والثقل والميل إلى المركز كما أن للنـار فعلاً وهو التسخين وللحائط فعل وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل فإن كل ذلك صادر منه وهذا محال. قولهم: الفعل جنسان... فإن قيل: كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فإنا نسمي ذلك الشيء مفعولاً ونسمي سببه فاعلاً ولا نبالي كان السبب فاعلاً بالطبع أو بالإرادة كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلاً بآلة أو بغير آلة. بل الفعل جنس وينقسم إلى ما يقع بآلة وإلى ما يقع بغير آلة فكذلك هو جنس وينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار. ويقال: " فعل " بالطبع والاختيار بدليل أنا إذا قلنا " فعل " بالطبع لم يكن قولنا " بالطبع " ضداً لقولنا " فعل " ولا دفعاً ونقضاً له بل كان بياناً لنوع الفعل كما إذا قلنا " فعل " مباشرة بغير آلة لم يكن نقضاً بل كان تنويعاً وبياناً. وإذا قلنا " فعل " بالاختيار لم يكن تكراراً مثل قولنا: حيوان إنسان بل كان بياناً لنوع الفعل كقولنا " فعل " بآلة. ولو كان قولنا " فعل " يتضمن الإرادة وكانت الإرادة ذاتية للفعل من حيث أنه فعل لكان قولنا " فعل " بالطبع متناقضاً كقولنا فعل وما فعل. قولنا: الجماد لا فعل له... قلنا: هذه التسمية فاسدة ولا يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلاً ولا كل مسبب مفعولاً. ولو كان كذلك لما صح أن يقال الجماد لا فعل له وإنما الفعل للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة. إلا بالاستعادة فإن سمى الجماد فاعلاً فبالاستعارة كما قد يسمى طالباً مريداً على سبيل المجاز إذ يقال الحجر يهوى لأنه يريد المركز ويطلبه والطلب والإرادة حقيقية لا يتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ولا يتصور إلا من الحيوان.

فالفعل يتضمن الإرادة وأما قولكم: إن قولنا " فعل " عام وينقسم إلى ما هو بالطبع وإلى ما هو بالإرادة غير مسلم وهو كقول القائل: قولنا " أراد " عام وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد وإلى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة. وأما قولكم: إن قولنا " فعل " بالطبع ليس بنقض للأول فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة ولكن لا يسبق إلى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لأنه يبقى مجازاً فإنه لما أن كان سبباً بوجه ما والفاعل أيضاً سبب سمي فعلاً مجازاً. الفعل بالاختيار حقيقة هو فعل حقيقي وإذا قال " فعل " بالاختيار فهو تكرير على التحقيق كقوله " أراد " وهو عالم بما أراده. إلا أنه لما تصور أن يقال " فعل " وهو مجاز ويقال " فعل " وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله " فعل " بالاختيار وكان معناه فعل فعلاً حقيقياً لا مجازياً كقول القائل: تكلم بلسانه ونظر بعينه فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً والكلام في تحريك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه أي

نعم لم يستقبح أن يقال: قال بلسـانه ونظر بعينه ويكـون معنـاه نفي احتمـال المجاز. فهذا مزلة القدم فليتنبه لمحل انخـداع هـؤلاء الأغبيـاء. قـولهم: يقـال النار تحرق فإن قيل: تسمية الفاعل فاعلاً إنما يعرف من اللغة وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكـون سـبباً للشـيء ينقسم إلى ما يكـون مريـداً وإلى ما لا يكـون. ووقع الـنزاع في أن اسم الفعل على كلى القسـمين حقيقة أم لا ولا سـبيل إلى إنكـاره إذ العـرب تقـول: النـار تحـرق والسـيف يقطع والثلج يـبرد والسقمونيا تسهل والخبز يشبع والماء يـروي. وقولنا " يضـرب " معنـاه يفعل الضرب وقولنا " تحرق " معنـاه تفعل الاحـتراق وقولنا " يقطع " معنـاه يفعل القطـع. فـإن قلتم: إن كل ذلك مجـاز كنتم متحكمين فيه من غـير مسـتند. قولنا: من ألقى إنساناً في نار فمات هو القاتل دون النـار... والجـواب أن كل ذلك بطريق المجاز وإنما الفعل الحقيقي ما يكـون بـالإرادة. والـدليل عليه أنا لو فرضـنا حادثـاً توقف في حصـوله على أمـرين أحـدهما إرادي والآخر غـير إرادي أضاف العقل الفعل إلى الإرادي. وكذى اللغة فإن من ألقى إنسـاناً في نـار فمـات يقـال: هو القاتل دون النـار حـتى إذا قيـل: ما قتله إلا فلان صـدق قائلـه. لأنه مختـار فـإن كـان اسم الفاعل على المريد وغـير المريد على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلاً وكون الآخر مستعاراً منه فلم يضاف القتل إلى المريد لغة وعرفـاً وعقلاً مع أن النـار هي العلة القريبة في القتل وكـأن الملقى لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النـار. ولكن لما أن كـان الجمع بـالإرادة وتأثير النار بغير إرادة سمي قاتلاً ولم تسم النار قاتلاً إلا بنوع من الاسـتعارة. فدل أن الفاعل من صدر الفعل عن إرادته وإذا لم يكن الله مريداً عنـدهم ولا مختاراً لفعل لم يكن صانعاً ولا فاعلاً قولهم: نعني بكون الله فاعلاً أن العالم قوامه به فإن قيل: نحن نعني بكون الله فـاعلاً أنه سـبب لوجـود كل موجـود سواه وأن العالم قوامه به ولولا وجود البارئ لما تصور وجود العـالم ولو قـدر عدم البارئ لانعدم العالم كما لو قدر عـدم الشـمس لانعـدم الضـوء. فهـذا ما نعنيه بكونه فـاعلاً فـإن كـان الخصم يـأبى أن يسـمي هـذا المعـنى فعلاً فلا مشاحة في الأسـامي بعد ظهـور المعـنى. قولنـا: لا تقولـوا إن الله " صـانع " العالم قلنا: غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً وإنما المعنى بالفعل والصـنع ما يصـدر عن الإرادة حقيقيـة. وقد نفيتم حقيقة معـنى الفعل ونطقتم بلفظه تجملاً بالإسلاميين ولا يتم الـدين بـإطلاق الألفـاظ الفارغة عن المعاني. فصرحوا بأن الله لا فعل له حـتى يتضح أن معتقـدكم مخـالف لـدين المسلمين. ولا تلبسوا بأن الله صانع العالم وأن العالم صنعه فـإن هـذه لفظة أطلقتموها ونفيتم حقيقتها ومقصود هـذه المسـألة الكشف عن هـذا التلـبيس فقط.

الثاني إن كان العالم موجوداً فلا يمكن إيجاده في إبطـال كـون العـالم فعلاً لله على أصلهم بشرط في الفعل وهو أن الفعل عبارة عن الأحـداث والعـالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه. وذلك لا يتصور في القديم إذ الموجود لا يمكن إيجـاده. فـإذن شـرط الفعل أن يكـون حادثـاً والعـالم قـديم عنـدهم فكيف يكـون فعلاً لله قـولهم: الوجود متعلق بالفاعل... فإن قيل: معنى الحادث موجود بعد عدم فلنبحث أن

الفاعل إذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد أو العدم المجرد أو كلاهمـا. وباطل أن يقـال: إن المتعلق به العـدم السـابق إذ لا تـأثير للفاعل في العـدم وباطل أن يقـال: كلاهما إذ بـان أن العـدم لا يتعلق به أصـلاً وأن العـدم في كونه عـدماً لا يحتـاج إلى فاعل البتة فبقي أنه متعلق به من حيث أنه موجود وأن الصادر منه مجـرد الوجـود وأنه لا نسـبة إليه إلا الوجـود. فـإن فـرض الوجـود دائمـاً فرضت النسـبة دائمة وإذا دامت هـذه النسـبة كـان المنسوب إليه أفعل وأدوم تأثيراً لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال.

لا سبق العدم وإن كان مشـترطاً به فبقي أن يقـال: إنه متعلق به من حيث أنه حـادث ولا معـنى لكونه حادثـاً إلا أنه وجـود بعد عـدم والعـدم لم يتعلق به فإن جعل سبق العدم وصف الوجود وقيل: المتعلق به وجود مخصـوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقـال: كونه مسـبوقاً بالعـدم ليس من فعل فاعل وصنع صـانع فـإن هـذا الوجـود لا يتصـور صـدوره من فاعله إلا والعـدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل. فكونه مسبوق العدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به. فاشـتراطه في كونه فعلاً اشـتراط ما لا تـأثير للفاعل فيه بحال. وأما قولكم: إن الموجود لا يمكن إيجاده إن عنيتم به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح. لا إيجاد إلا لموجود وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجوداً لا يكون موجداً فقد بينا أنه يكون موجداً في حال كونه موجوداً لا في حال كونه معدوماً. فإنه إنما يكون الشيء موجـداً إذا كـان الفاعل موجـداً ولا يكون الفاعل موجداً في حال العدم بل في حال وجود الشـيء منـه. والإيجـاد مقـارن لكـون الفاعل موجـداً وكـون المفعـول موجـداً لأته عبـارة عن نسـبة الموجد إلى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله. فإذن لا إيجاد إلا لموجـود إن كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها يكـون الفاعل موجـداً والمفعـول موجـداً. قالوا: ولهذا قضينا بأن العالم فعل الله أزلاً وأبـداً وما من حـال إلا وهو فاعل له لأن المرتبط بالفاعل الوجـود فـإن دام الارتبـاط دام الوجـود وإن انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من أن البارئ لو قـدر عدمه لبقى العـالم إذ ظننتم أنه كالبناء مع البناء فإنه ينعدم ويبقى البناء فـإن بقـاء البنـاء ليس بالبـاني بل هو باليبوسة الممسـكة لتركيبه إذ لو لم يكن فيه قـوة ماسـكة كالمـاء مثلاً لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه. قولنا: الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثـه... والجـواب: إن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجوداً فقط فإنه لا يتعلق به في ثاني حـال الحـدوث عنـدنا وهو موجـود بل يتعلق به في حـال حدوثه من حيث أنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجـود فـإن نفى منه معـنى الحـدوث لم يعقل كونه فعلاً ولا تعلقه بالفاعل.

ولا يتعلق به سـبق العـدم وقـولكم: إن كونه حادثـاً يرجع إلى كونه مسـبوقاً بالعدم وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل فهو كـذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل أعني كونه مسبوقاً بالعدم. فالوجود الذي ليس مسـبوقاً بعـدم بل هو دائم لا يصـلح لأن يكـون فعل الفاعل وليس كل ما يشـترط في كـون الفعل فعلاً ينبغي أن يكـون بفعل الفاعل فـإن ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شـــــرط في كونه وليس ذلك من أثر الفعل

ولكن لا يعقل فعل إلا من موجود فكان وجـود الفاعل شـرطاً وإرادته وقدرته وعلمه ليكون فاعلاً وإن لم يكن من أثر الفاعل. الفعل مع الفاعل كالمـاء مع اليد في تحريك الماء فإن قيل: إن اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غـير متأخر عنه فيلزم أن يكون الفعل حادثاً إن كان الفاعل حادثاً وقديماً إن كـان قديماً. وإن شرطتم أن يتـأخر الفعل عن الفاعل بالزمـان فهـذا محـال إذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده إذ لو تحرك بعـده لكـان اليد مع المـاء قبل تنحيه في حـيز واحد ولو تحـرك قبله لانفصل المــاء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعل من جهتــه. فــإن فرضــنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء أيضاً دائمة وهي مع دوامها معلولة ومفعولة. ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكـذلك نسـبة العـالم إلى اللـه. قولنـا: يكون الفعل حادثـاً! وليس الكلام عن المعلـول قلنـا: لا نحيل أن يكـون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثاً كحركة الماء فإنها حادثة عن عـدم فجـاز أن يكون فعلاً ثم سـواء كـان متـأخراً عن ذات الفاعل أو مقارنـاً لـه. وإنما نحيل الفعل القديم فإن ما ليس حادثاً عن عدم فتسميته فعلاً مجاز مجرد لا حقيقة لـه. وأما المعلـول مع العلة فيجـوز أن يكونا حـادثين وأن يكونا قـديمين كما يقال: إن العلم القديم علة لكون القـديم عالمـاً ولا كلام فيه وإنما الكلام فيما يسمى فعلاً ومعلـول العلة لا يسـمى فعل العلة إلا مجـازاً بل ما يسـمى فعلاً فشرطه أن يكون حادثاً عن عـدم فـإن تجـوز متجـوز بتسـمية القـديم الـدائم الوجود فعلاً لغيره كان متجوزاً في الاستعارة.

الحركة دائمة الحدوث وقولكم: لو قدرنا حركة الإصبع مع الإصبع قديماً دائماً لم يخرج حركة الماء عن كونه فعلاً تلبيس لأن الإصبع لا فعل له وإنما الفاعل ذو الإصبع وهو المريد ولو قـدر قـديماً لكـانت حركة الإصـبع فعلاً له من حيث أن كل جزء من الحركة فحادث عن عدم فبهـذا الاعتبـار كـان فعلاً وأما حركة المــاء فقد لا نقــول أنه من فعله بل هو من فعل اللــه. وعلى أي وجه كــان فكونه فعلاً من حيث أنه حـــادث إلا أنه دائم الحـــدوث وهو فعل من حيث أنه حادث. قولهم: لا تسمي هذا فعلاً بل معلولاً فإن قيل: فإذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث أنه موجود كنسـبة المعلـول إلى العلة ثم سـلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العـالم فعلاً إلا كونه معلــولاً دائم النســبة إلى الله تعــالى فــإن لم تســموا هــذا فعلاً فلا مضــايقة في التسميات بعد ظهور المعاني. قولنا: استعمالكم لفظة " فعل " مجاز قلنا: ولا غرض من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهـذه الأسـماء من غـير تحقيق وأن الله عندكم ليس فـاعلاً تحقيقـاً ولا العـالم فعله تحقيقـاً وأن إطلاق هـذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له وقد ظهر هذا.

الثالث لا يكـون العـالم فعل الله إذا لا يصـور من الواحد إلا شـيء واحد في استحالة كون العالم فعلاً لله على أصلهم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو أنهم قالوا: لا يصدر من الواحد إلا شـيء واحد والمبـدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفـات فلا يتصـور أن يكـون فعلاً لله بمـوجب أصـلهم. قولهم: بطريق التوسط... فإن قيل: العالم بجملته ليس صادراً من الله بغــير واسطة بل الصادر منه موجـود واحد هو أول المخلوقـات وهو عقل مجـرد أي

هو جوهر قائم بنفسه غير متحيز يعـرف نفسه ويعـرف مبـدأه ويعـبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجـودات بالتوسط. عن أسباب الكثرة فإن اختلاف الفعل وكثرته إما أن يكـون لاختلاف القـوى الفاعلة كما أنا نفعل بقـوة الشـهوة خلاف ما نفعل بقـوة الغضب وإما أن يكون لاختلاف المواد كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول وتسـود وجه الإنسـان وتـذيب بعض الجـواهر وتصـلب بعضـها وإما لاختلاف الآلات كالنجـار الواحد ينشر بالمنشـار وينحت بالقـدوم ويثقب بـالمثقب وإما أن تكـون كـثرة الفعل بالتوسط بأن يفعل فعلاً واحداً ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل. والتوسط وحده ممكن وهذه الأقسام كلها محال في المبدأ الأول إذ ليس في ذاته اختلاف واثنينية وكـثرة كما سـيأتي في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مـواد فإن الكلام في المعلول الأول والذي هي المادة الأولى مثلاً ولا ثم اختلاف آلة إذ لا موجود مع الله في رتبته. فالكلام في حـدوث الآلة الأولى فلم يبق إلا أن تكـون الكـثرة في العـالم صـادرة من الله بطريق التوسط كما سـبق. قلنـا: فيلزم من هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مـركب من أفـراد بل تكـون الموجودات كلها آحاداً وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه وعلة لآخر تحته إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصـاعد إلى علة لا علة لـه. وليس كـذلك فـإن الجسم عنـدهم مـركب من صـورة وهيـولى وقد صـار باجتماعهما شيئاً واحداً. والإنسان مركب من جسم ونفس ليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعاً بعلة أخرى. والفلك عندهم كـذلك فإنه جـرم ذو نفس لم تحدث النفس بـالجرم ولا الجـرم بـالنفس بل كلاهما صـدرا من علة سواهما. حيث يقع التقاء الواحد والمـركب يبطل القـول بـأن الواحد لا يصـدر منه إلا واحد فكيف وجدت هـذه المركبـات أمن علة واحـدة فيبطل قـولهم: لا يصدر من الواحد إلا واحد أو من علة مركبة فيتوجه السؤال في تـركيب العلة إلى أن يلتقي بالضـرورة مـركب ببسـيط. فـإن المبـدأ بسـيط وفي الأواخر تركيب ولا يتصور ذلك إلا بالتقـاء وحيث يقع التقـاء يبطل قـولهم إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد. قولهم: مـذهبنا في انقسـام الموجـودات... فـإن قيـل: إذا عرف مذهبنا انـدفع الإشـكال فـإن الموجـودات تنقسم إلى ما هي في محـال كالأعراض والصور وإلى ما ليست في محـال وهـذا ينقسم إلى ما هي محـال لغيرها كالأجسام وإلى ما ليست بمحال كـالموجودات الـتي هي جـواهر قائمة بأنفسـها وهي تنقسم إلى ما يـؤثر في الأجسـام ونسـميها نفوسـاً وإلى ما لا يؤثر في الأجسام بل في النفـوس ونسـميها عقـولاً مجـردة. أما الموجـودات التي تحل في المحال كالأعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي إلى مبـدأ هو حادث من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها.

القائمة بأنفسها وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسـها لا في محـال وهي ثلاثـة: أجسـام وهي أخسـها وعقـول مجـردة وهي الـتي لا تتعلق بالأجسـام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطبـاع فيها وهي أشـرفها ونفـوس وهي أوسـطها فإنها تتعلق بالأجسام نوعـاً من التعلق وهو التـأثير والفعل فيها فهي متوسـطة في الشرف فإنها تتأثر من العقول وتؤثر في الأجسـام. ثم الأجسـام عشـرة تسع سـموات والعاشر المـادة الـتي هي حشو مقعر فلك القمر والسـموات التسع

حيوانــات لها أجــرام ونفــوس ولها تــرتيب في الوجــود كما نــذكره. تــرتيب الصدور... وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعــرف نفسه ويعــرف مبـــدأه وقد سميناه العقل الأول ولا مشاحة في الأسامي سمي ملكاً أو عقلاً أو ما أريـد. ويلـــزم عن وجـــوده ثلاثة أمـــور: عقل ونفس الفلك الأقصى وهي الســـماء التاسـعة وجـرم الفلك الأقصـى. ثم لـزم من العقل الثـاني عقل ثـالث ونفس فلك الكـواكب وجرمه ثم لــزم من العقل الثـالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ولــزم من العقل الرابع عقل خــامس ونفس فلك المشــتري وجرمه وهكذى حتى انتهى إلى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمــه. وأخـيراً العقل الفعـال والمـادة الخ. والعقل الأخـير هو الـذي يسـمى العقل الفعال ولزم حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكـون والفسـاد من العقل الفعال وطبائع الأفلاك. ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم أن يلـزم من كل عقل عقل إلى غـير نهاية لأن هـذه العقـول مختلفة الأنـواع فما ثبت لواحد لا يلـزم للآخر.

في المعلول الأول ثلاثة أشياء فخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة والأفلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ الشـريفة بعد الأول تسـعة عشر وحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء: عقل ونفس فلك وجرمه فلا بد وأن يكون في مبدئه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلـول الأول إلا من وجه واحد وهو أنه يعقل مبـــدأه ويعقل نفسه وهو باعتبـــار ذاته ممكن الوجود لأن وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة. والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعـاني فيصــدر منه العقل من حيث أنه يعقل مبـــدأه ويصـــدر نفس الفلك من حيث أنه يعقل نفسه ويصــدر جــرم الفلك من حيث أنه ممكن الوجــود بذاتــه. لا يصــدر من المبـدأ الأول لزومـاً إلا واحد فيبقى أن يقـال: هـذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول ومبدؤه واحد فنقـول: لم يصـدر من المبـدأ الأول إلا واحد وهو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه ولزمه ضرورة لا من جهة المبدأ إن عقل المبدأ وهو في ذاته ممكن الوجـود وليس له الإمكـان من المبـدأ الأول بل هو لذاتــه. ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد يلـزم ذلك المعلـول لا من جهة المبدأ أمور ضرورية إضافية أو غير إضافية فيحصل بسببه كـثرة ويصـير بـذلك مبدأ لوجود الكثرة. فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقي المركب بالبسيط إذ لا بد من الالتقاء ولا يمكن إلا كذلك فهو الذي يجب الحكم بـه. فهـذا هو القـول في تفهيم مذهبهم. قولنا: إنها ترهات! والاعتراضات لا تنحصر وإليكم بعضها: قلنا: ما ذكرتمــوه تحكمــات وهي على التحقيق ظلمــات فــوق ظلمــات لو حكــاه الإنســـان عن منـــام رآه لاســـتدل به على ســـوء مزاجه أو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل أنها ترهات لا تفيد غلبــات الظنون. ومداخل الاعـتراض على مثله لا تنحصر ولكنا نـورد وجوهـاً معـدودة. إن جاز صدور الكثرة عن إمكان الوجود جاز صدورها عن وجوب الوجود الأول هو أنا نقــول: ادعيتم أن أحد معــاني الكــثرة في المعلــول الأول أنه ممكن

الوجود فنقـول: كونه ممكن الوجـود عين وجـوده أو غـيره فـإن كـان عينه فلا ينشأ منه كثرة وإن كـان غـيره فهلا قلتم: في المبـدأ الأول كـثرة لأنه موجـود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجـوب الوجـود غـير نفس الوجـود فليجز صـدور المختلفات منه لهذه الكثرة. وإن قيل: لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجـود فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود. فإن قلتم: يمكن أن يعـرف كونه موجـوداً ولا يعرف كونه ممكناً فهو غيره فكذا واجب الوجـود يمكن أن يعـرف وجـوده ولا يعرف وجوبه إلا بعد دليل آخر فليكن غيره. وبالجملة الوجود أمر عـام ينقسم إلى واجب وإلى ممكن فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العـام فكـذى الفصل الثاني ولا فرق. قولهم: إمكان الوجود غـير الوجـود فـإن قيـل: إمكـان الوجود له من ذاته ووجـوده من غـيره فكيف يكـون ما له من ذاته وما له من غيره واحداً قولنا: كذلك وجوب الوجود قلنا: وكيف يكون وجوب الوجـود عين الوجـود ويمكن أن ينفى وجـوب الوجـود ويثبت الوجـود والواحد الحق من كل وجه هو الـذي لا يتسع للنفي والإثبـات إذ لا يمكن أن يقـال: موجـود وليس بموجود أو واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن أن يقال: موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن أن يقال: موجود وليس بممكن الوجود. وإنما يعـرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الأول إن صح ما ذكروه من أن إمكـان الوجود غير الوجود الممكن.

إن جاز صدور الكثرة عن قوة العقل جاز صدورها عن المبدأ الأول الاعتراض الثاني هو أن نقول: عقله مبدأه عين وجـوده وعين عقله نفسه أم غـيره فـإن كـان عينه فلا كـثرة في ذاته إلا في العبـارة عن ذاته وإن كـان غـيره فهـذه الكثرة موجودة في الأول فإنه يعقل ذاته ويعقل غـيره. فـإن زعمـوا أن عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبـدأ لغـيره فـإن العقل يطـابق المعقول فيكون راجعاً إلى ذاتـه. فنقـول: والمعلـول عقله ذاته عين ذاته فإنه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعاقل والمعقول منه أيضاً واحـد. ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلـولاً لعلة فإنه كـذلك والعقل يطـابق المعقـول فـيرجع الكل إلى ذاته فلا كـثرة إذن. وإن كـانت هـذه كـثرة فهي موجودة في الأول فليصـدر منه المختلفـات. ولنـترك دعـوى وحدانيته من كل وجه إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة. قـولهم: الأول لا يعقل إلا ذاته فإن قيل: الأول لا يعقل إلا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره. قولنا: لا والجواب من وجهين: أحدهما أن هذا المـذهب لشـناعته هجـره ابن سـينا وسـائر المحققين وزعمـوا أن الأول يعلم نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً لا جزئياً إذ استقبحوا قول القائل: المبـدأ الأول لا يصـدر منه إلا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصـدر منه ومعلوله عقل ويفيض منه عقل ونفس فلك وجـرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعلته ومبدأه فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث أن العلة ما فاض منها إلا واحد. وقد فاض من هذا ثلاثة أمور والأول ما عقل إلا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبـدأ ونفس المعلـولات. ومن قنع أن يكون قوله في الله راجعاً إلى هـذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجـود يعقل نفسه ويعقله فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منه إذا كان هو لا يعقل

إلا نفسه. أنزلوا الله منزلة الجاهل! هكذا يعامل الله المتكبرين فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له مما يجري في العالم إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط. وهكذى يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى المنكرين لقوله: " ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم " " الظانين بالله ظن السوء " المعتقدين أن الأمور الربوبية يستولي على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم. فلا ولا يعقل المعلول الأول غيره الجواب الثاني هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه إنما حاذر من لزوم الكثرة إذ لو قال به للزم أن يقال: عقله غيره غير عقله نفسه. وهذا لازم في المعلول الأول فينبغي أن لا يعقل إلا نفسه لأنه لو عقل الأول أو غيره لكان ذلك غير ذاته ولافتقر إلى علة غير علة ذاته ولا علة إلا علة ذاته وهو المبدأ الأول فينبغي أن لا يعلم إلا ذاته وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه. قولهم: يعقل المبدأ فإن قيل: لما وجد وعقل ذاته لزمه أن يعقل المبدأ. قولنا: لا يلزمه ذلك بعلة وجوده قلنا: لزمه ذلك بعلة أو بغير علة فإن كان بعلة فلا علة إلا المبدأ الأول وهو واحد ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول فالثاني كيف يصدر منه وإن لزم بغير علة فليلزم وجود الأول موجودات بلا علة كثيرة وليلزم منها الكثرة. فإن لم يعقل هذا من حيث أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً والزائد على الواحد ممكن والممكن يفتقر إلى علة فهذا اللازم في حق المعلول. إن كان واجب الوجود بذاته فقد بطل قولهم: واجب الوجود واحد وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده.

ولا بعلة إمكان وجوده وليس هو من ضرورة المعلول الأول لكونه ممكن الوجود فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول. أما كون المعلول عالماً بالعلة ليس ضرورياً في وجود ذاته كما أن كون العلة عالماً بالمعلول ليس ضرورياً في وجود ذاته. بل لزوم العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال فإنه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول وهذا أيضاً لا مخرج منه. في المعلول الأول أكثر من التثليث الاعتراض الثالث هو أن عقل المعلول الأول ذات نفسه عين ذاته أو غيره. فإن كان عينه فهو محال لأن العلم غير المعلوم وإن كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الأول فيلزم منه كثرة ويلزم فيه تربيع لا تثليث بزعمهم فإنه ذاته وعقله مبدأه وإنه ممكن الوجود بذاته. ويمكن أن يزاد أنه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وبهذا يتعرف تعمق هؤلاء في الهوس. الاعتراض الرابع أن نقول: التثليث لا يكفي في المعلول الأول فإن جرم السماء الأول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة أوجه:

لا بد له من صورة وهيولى أحدها أنه مركب من صورة وهيولى وهكذى كل جسم عندهم. فلا بد لكل واحد من مبدأ إذ الصورة تخالف الهيولى. وليست كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة للأخرى حتى يكون أحدهما بواسطة

الآخر من غير علة أخرى زائدة عليه. ومقدار... الثاني أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر. فاختصاصه بذلك القـدر من بين سـائر المقـادير زائد على وجـود ذاته إذ كـان ذاته ممكنـاً أصـغر منه وأكـبر فلا بد له من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل فإنه وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير. فيجوز أن يقال: لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة. قولهم: لا غنى عنه في تحصيل النظـام فـإن قيـل: سـببه أنه لو كان أكبر منه لكـان مسـتغنى عنه في تحصـيل النظـام الكلي ولو كـان أصغر منه لم يصلح للنظام المقصود. فنقول: وتعين جهة النظام هل هو كـاف في وجود ما به النظام أم يفتقر إلى علة موجدة فإن كان كافياً فقد استغنيتم عن وضع العلل فاحكموا بأن كون النظـام في هـذه الموجـودات اقتضى هـذه الموجودات بلا علة زائدة وإن كان ذلك لا يكفي بل افتقر إلى علة فذلك أيضاً لا يكفي للاختصاص بالمقادير بل يحتاج أيضاً إلى علة التركيب.

خواص القطب الثـالث أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطـتين هما القطبـان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما. وأجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلوا أما إن كـان جميع أجـزاء الفلك الأقصى متشـابهاً فلم لـزم تعين نقطـتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين أو أجزاؤها مختلفة ففي بعضها خواص ليست في البعض فما مبدأ تلك الاختلافـات والجـرم الأقصى لم يصـدر إلا من معـنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب إلا بسـيطاً في الشـكل وهو الكـرى ومتشـابهاً في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا أيضاً لا مخرج منـه. قـولهم: لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة لا من جهة المبـدأ فـإن قيـل: لعل في المبدأ أنواعـاً من الكـثرة لازمة لا من جهة المبـدأ وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشـككنا في أن مبـدأ الكـثرة كثرة وأن الواحد لا قولنا: الموجودات كلها تكون صادرة عن المعلـول الأول... قلنا: فإذا جوزتم هذا فقولوا: إن الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت آلافـاً صــدرت من المعلــول الأول فلا يحتــاج أن يقتصر على جــرم الفلك الأقصى ونفسه بل يجـوز أن يكـون قد صـدر منه جميع النفـوس الفلكية والإنسـانية وجميع الأجسام الأرضية والسـماوية بـأنواع كـثرة لازمة فيها لم يطلعـوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الأول.

لا بل عن العلة الأولى ثم يلزم منه الاستغناء بالعلة الأولى فإنه إذا جـاز تولد كثرة يقال إنها لازمة لا بعلة مع أنها ليست ضرورية في وجـود المعلـول الأول جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال: إنها لزمت ولا يدرى عددها وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول تخيل ذلك بلا علة مع الثاني بل لا معــنى لقولنــا: مع الأول والثــاني إذ ليس بينهما مفارقة في زمــان ولا مكان. فما لا يفارقهما في مكان وزمان ويجـوز أن يكـون موجـوداً بلا علة لم يختص أحدهما بالإضـافة إليـه. قـولهم: يبعد أن يبلغ الألف في المعلـول الأول فإن قيل: لقد كـثرت الأشـياء حـتى زادت على ألف ويبعد أن تبلغ الكـثرة في المعلول إلى هذا الحد فلذلك أكثرنا الوسائط. قولنا: ولماذا قلنا: قول القائـل: " يبعد " هذا رجم ظن لا يحكم به في المعقـولات إلا أن يقـول: إنه يسـتحيل. فنقول: لم يستحيل وما المرد والفيصل مهما جاوزنا الواحد واعتقدنا أنه يجوز

أن يلـزم المعلـول الأول لا من جهة العلة لازم واثنـان وثلث فما المحيل لأربع وخمس وهكــذى إلى الألف وإلا فمن يتحكم بمقــدار دون مقــدار فليس بعد مجـاوزة مـرد الواحد وهـذا أيضـاً قـاطع. عن تلك الكـواكب صـدر المعلـول الثاني... ثم نقول: هـذا باطل بـالمعلول الثـاني فإنه صـدر منه فلك الكـواكب وفيه ألف ونيف ومئتا كـوكب وهي مختلفة العظم والشـكل والوضع واللـون والتأثير والنحوسة والسعادة فبعضها على صورة الحمل والثور والأسد وبعضها على صـورة الإنسـان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العـالم السـفلي في التبريد والتسخين والسعادة والنحوس وتختلف مقاديرها في ذاتها.

ففيه أنواع من العلل فلا يمكن أن يقال: الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف ولو جـاز هـذا أن يقـال: كل أجسـام العـالم نـوع واحد في الجسـمية فيكفيها علة واحدة. فإن كان اختلاف صـفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها فكـذى الكــواكب مختلفة لا محالة ويفتقر كل واحد إلى علة لصــورته وعلة لهيــولاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المســخنة أو المــبردة أو المســعدة أو المنحسة ولاختصاصه بموضـعه ثم لاختصـاص جملها بأشـكال البهـائم المختلفـة. وهـذه الكثرة إن تصور أن تعقل في المعلول الثاني تصور في الأول ووقع الاستغناء.

إن بيـان العلل الـتي ذكرتموها لمما يضـحك منها الاعـتراض الخـامس هو أنا نقــول: ســلمنا هــذه الأوضــاع البــاردة والتحكمــات الفاســدة ولكن كيف لا تسـتحيون من قـولكم: إن كـون المعلـول الأول ممكن الوجـود اقتضى وجـود جــرم الفلك الأقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجــود نفس الفلك منه وعقله الأول يقتضي وجــود عقل منه وما الفصل بين هــذا وبين قائل عــرف وجــود إنسـان غـائب وأنه ممكن الوجـود وأنه يعقل نفسه وصـانعه فقـال: يلـزم من كونه ممكن الوجود وجـود فلك فيقـال: وأي مناسـبة بين كونه ممكن الوجـود وبين وجــود فلك منه وكـذلك يلـزم من كونه عـاقلاً لنفسه ولصـانعه شـيئان آخران. وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه فكـذى في موجـود آخر إذ إمكـان الوجود قضـية لا تختلف بـاختلاف ذات الممكن إنسـاناً كـان أو ملكـاً أو فلكـاً. فلست أدري كيف يقنع المجنــون في نفسه بمثل هــذه الأوضــاع فضــلاً من العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات. اعتراض: فماذا تقولـون أنتم فإن قال قائـل: فـإذا أبطلتم مـذهبهم فمـاذى تقولـون أنتم أتزعمـون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان فتكـابرون المعقـول أو تقولون: المبدأ الأول فيه كثرة فتتركون التوحيد أو تقولون لا كثرة في العـالم فتنكرون الحس أو تقولـون: لـزمت بالوسـائط فتضـطرون إلى الاعـتراف بما قالوه قولنا: ليس من غير المعقول أن يصـدر اثنـان من واحد وهـذا ما ورد به الأنبيــاء قلنــا: نحن لم نخض في هــذا الكتــاب خــوض ممهد وإنما غرضــنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل.

على أنا نقــول: ومن زعم أن المصــير إلى صــدور اثــنين من واحد مكــابرة المعقول أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية مناقض للتوحيد فهاتان دعوتان باطلتـان لا برهـان لهم عليهما فإنه ليس يعـرف اسـتحالة صـدور الاثـنين من واحد كما يعرف اسـتحالة كـون الشـخص الواحد في مكـانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر. وما المانع من أن يقال: المبـدأ الأول عـالم قـادر

مريد يفعل ما يشـاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفـات والمتجانسـات كما يريد وعلى ما يريد فاسـتحالة هـذا لا يعـرف بضـرورة ولا نظر وقد ورد به الأنبيـاء المؤيــدون بــالمعجزات فيجب قبولــه. البحث عن الكيفية من الفضــول وأما البحث عن كيفية صـــدور الفعل من الله بـــالإرادة ففضـــول وطمع في غـــير مطمع. والذين طمعـوا في طلب المناسـبة ومعرفته رجع حاصل نظـرهم إلى أن المعلـول الأول من حيث أنه ممكن الوجـود صـدر منه فلك ومن حيث أنه يعقل نفسه صـدر منه نفس الفلك وهـذه حماقة لا إظهـار مناسـبة. فلتتقبل مبـادئ هـذه الأمـور من الأنبيـاء! فلتتقبل مبـادئ هـذه الأمـور من الأنبيـاء وليصدقوا فيها إذ العقل لا يحيلها وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية. فليس ذلك يتسع له القوى البشرية ولذلك قـال صـاحب الشـرع: تفكـروا في خلق الله ولا تتفكـروا في ذات اللـه. قولنـا: يقولـون إن صـانع العـالم قـديم فنقـول: النـاس فرقتـان: فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العـالم حـادث وعلمـوا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع فيعقل مذهبهم في القول بالصــانع وفرقة أخــرى هم الدهرية وقد رأوا العــالم قــديماً كما هو عليه ولم يثبتـوا له صـانعاً ومعتقـدهم مفهـوم وإن كـان الـدليل يـدل على بطلانـه. وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صـانعاً وهـذا المـذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطـال. قـولهم: هو المبـدأ الأول فـإن قيـل: نحن إذا قلنا: للعالم صانع لم نرد به فـاعلاً مختـاراً يفعل بعد أن لم يفعل كما نشـاهد في أصـناف الفـاعلين من الخيـاط والنسـاج والبنـاء بل نعـني به علة العـالم ونسـميه المبـدأ الأول على معـنى أنه لا علة لوجـوده وهو علة لوجـود غيره فإن سميناه صانعاً فبهذا التأويل.

لأنه من المحـال أن تتسلسل العلل إلى غـير نهايـة. وثبـوت موجـود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب فإنا نقـول: العـالم وموجوداته إما أن يكـون له علة أو لا علة لـه. فـإن كـان له علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها وكــذى القــول في علة العلــة: فإما أن يتسلسل إلى غــير نهاية وهو محـال وإما أن ينتهي إلى طـرف فـالأخير علة أولى لا علة لوجودها فنسـميه المبدأ الأول. وإن كان العالم موجـوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر المبـدأ الأول فإنا لم نعن به إلا موجوداً لا علة له وهو ثابت بالضرورة. الخلاف في الصفات مسألة غير هذه نعم لا يجـوز أن يكـون المبـدأ الأول هي السـموات لأنها عـدد ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبـدأ ولا يجـوز أن يقـال إنه سـماء واحد أو جسم واحد أو شـمس أو غـيره لأنه جسم والجسم مـركب من الصورة والهيولى والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً وذلك يعرف بنظر ثان. والمقصـود أن موجـوداً لا علة لوجـوده ثـابت بالضـرورة والاتفـاق. وإنما الخلاف في الصفات وهو الـذي نعنيه بالمبـدأ الأول. قولنـا: الأجسـام تكـون لا علة لها والجواب من وجهين: أحدهما أنه يلزم على مساق مـذهبكم أن تكـون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها. وقولكم: إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثـان فسيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات

تلك العلل تكون إلى غير نهاية الثاني وهو الخاص بهذه المسألة هو أن يقال: ثبت تقــديراً أن هــذه الموجــودات لها علة ولكن لعلتها علة ولعلة العلة علة

كذلك وهكذى إلى غير نهاية. وتقولون إنها حوادث هكذا وقولكم: إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منكم فإنا نقول: عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط أو عرفتموه بوسط ولا سبيل إلى دعوى الضرورة. وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها. وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له فلم يبعد أن يكون بعضها علة للبعض وينتهي من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها كما أن الزمان السابق له آخر وهو الآن الراهن ولا أول له. حتى الموجودة معاً كالنفوس البشرية فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً في الحال ولا في بعض الأحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم النفوس البشرية المفارقة للأبدان فإنها لا تفنى عندكم والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها إذ لم تزل نطفة من إنسان وإنسان من نطفة إلى غير نهاية. ثم كل إنسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه وبعده وإن مكان الكل بالنوع واحداً فعندكم في الوجود في كل حال نفوس لا نهاية لأعدادها. قولهم: لا ترتيب لها فإن قيل: النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق البعض أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات وأما النفوس فليست كذلك. قولنا: الترتيب بالزمان يكفي قلنا: وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول: إن هذه النفوس التي لا نهاية لها لا تخلوا عن ترتيب إذ وجود بعضها قبل البعض فإن الأيام والليالي الماضية لا نهاية لها. وإذا قدرنا وجود نفس واحد في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن خارجاً عن النهاية واقعاً على ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض. والعلة غايتها أن يقال: إنها قبل المعلول بالطبع كما يقال إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان. فإذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبعي. وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق البعض بالمكان إلى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان إلى غير نهاية وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له قولهم: إن العلل إن كانت ممكنة افتقرت إلى علة زائدة. فإن قيل: البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية أن يقال: كل واحد من آحاد العلل ممكنة في نفسها أو واجبة. فإن كانت واجبة فلم تفتقر إلى علة وإن كانت ممكنة فالكل موصوف بالإمكان وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها. قولنا: كل واحد ممكن والكل ليس بممكن. قلنا: لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة. وإن كان المراد هذا فلنرجع إلى هذه اللفظة فنقول: كل واحد ممكن على معنى أن له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه. وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم. بممكنات الوجود وهو محال فإن قيل: فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو

محال. قولنا: كما يتقوم القـديم بالأوائل قلنـا: إن أردتم بـالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب. فلا نسلم أنه محال وهو كقـول القائـل: يسـتحيل أن يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قـديم وآحـاد الـدورات حادثة وهي ذوات أوائل والمجموع لا أول له. فقد تقوم ما لا أول له بـذوات أوائل وصـدق ذوات الأوائل على الآحـاد ولم يصـدق على المجمـوع. فكـذلك يقـال على كل واحد: إن له علة ولا يقال: للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصــدق على المجمــوع إذ يصــدق على كل واحد أنه واحد وأنه بعض وأنه جزء ولا يصدق على المجموع. وكل موضوع عيناه من الأرض فإنه قد استضاء بالشــمس في النهـار وأظلم بالليــل. وكل واحد حـادث بعد أن لم يكن أي له أول. والمجموع عندهم ما له أول.

فلا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها وهي صور العناصر الأربعة والمتغـيرات فلا يتمكن من إنكـار علل لا نهاية لها. ويخرج من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول لهــذا الإشــكال ويرجع فــرقهم إلى التحكم المحض. قــولهم: إنما الكلام في الموجود في الأعيان فإن قيل: الـدورات ليست موجـودة في الحـال ولا صـور العناصر وإنما الموجــود منها صــورة واحــدة بالفعل وما لا وجــود له لا يوصف بالتنـاهي وعـدم التنـاهي إلا إذا قـدر في الـوهم وجودها ولا يبعد ما يقـدر في الوهم وإن كانت المقدرات أيضاً بعضها عللاً لبعض فالإنسـان قد يفـرض ذلك في وهمه وإنما الكلام في الموجـــود في الأعيـــان لا في الأذهـــان. نفـــوس الأمــوات لا يكـــون فيها عـــدد لا يبقي إلا نفـــوس الأمــوات. وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان وعند مفارقة الأبدان تتحد فلا يكون فيه عدد فضـلاً من أن توصف بأنه لا نهاية لهـا. وقـال آخـرون: النفس تـابع للمــزاج وإنما معـنى المـوت عـدمها ولا قـوام لها بجوهرها دون الجسم. فإذن لا وجـود في النفـوس إلا في حق الأحيـاء والأحيـاء الموجـودون محصــورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعـدمون لا يوصــفون أصـلاً لا بوجــود النهاية ولا بعدمها إلا في الوهم إذا فرضوا قولنا: هذا ما أوردناه على ابن سينا والفارابي الخ. والجواب: إن هذا الإشكال في النفوس أوردنـاه على ابن سـينا والفــارابي والمحققين منهم إذ حكمــوا بــأن النفس جــوهر قــائم بنفسه وهو اختيـار أرسـطاليس والمعتـبرين من الأوائـل. ونقـول لغـيرهم: عـوض النفس قدروا أي حادث لا ينقضي. ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له: هل يتصــور أن يحدث شيء يبقى أم لا فإن قالوا: لا فهو محال وإن قالوا: نعم قلنـا: فـإذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه اجتمع إلى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها. فالدورة وإن كـانت منقضـية فحصـول موجـود فيها يبقي ولا ينقضى غـير مستحيل. وبهذا التقدير يتقرر الإشـكال. ولا غـرض في أن يكـون ذلك البـاقي نفس آدمي أو جني أو شيطان أو ملك أو ما شئت من الموجــودات. وهو لازم على كل مذهب لهم إذ أثبتوا دورات لانهاية لها.

مسـألة في بيـان عجـزهم عن إقامة الـدليل على أن الله واحد وأنه لا يجـوز فرض اثنين واجــبي الوجــود كل واحد منهما لا علة له المســلك الأول قــولهم: إنهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجــود مقــولاً على كل واحد منهمــا. وما

قيل عليه أنه واجب الوجـود فلا يخلـوا إما أن يكـون وجـوب وجـوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغـيره أو وجـوب الوجـود له لعلة فيكـون ذات واجب الوجـود معلولاً وقد اقتضت علة له وجوب الوجود. ونحن لا نريد بواجب الوجـود إلا ما لا ارتبـاط لوجـوده بعلة بجهة من الجهـات. زيد هو معلـول لأنه ليس وحـده إنسـاناً وزعمـوا أن نـوع الإنسـان مقـول على زيد وعلى عمـرو. وليس زيد إنسـاناً لذاته إذ لو كـان إنسـاناً لذاته لما كـان عمـرو إنسـاناً بل لعلة جعله إنساناً. وقد جعل عمراً أيضاً إنساناً فتكـثرت الإنسـانية بتكـثر المـادة الحاملة لها. وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية. فكذلك ثبوت وجوب الوجـود لواجب الوجـود إن كـان لذاته فلا يكـون إلا له وإن كـان لعلة فهو إذن معلـول وليس بواجب الوجود وقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد وأن يكـون واحـداً. قولنا: هذا التقسيم لا يطبق على الذي لا علة له... قلنا: قـولكم: نـوع وجـوب الوجـود لـواجب الوجـود لذاته أو لعلة تقسـيم خطأ في وضـعه فإنا قد بينا أن لفظ وجـوب الوجـود فيه إجمـال إلا أن يـراد به نفي العلة فلتسـتعمل هـذه العبارة. فنقول: لم يسـتحيل ثبـوت موجـودين لا علة لهما وليس أحـدهما علة للآخر فقولكم: إن الذي لا علة له لا علة له لذاته أو لسبب تقسـيم الخطأ لأن نفي العلة واسـتغناء الوجـود عن العلة لا يطلب له علـة. فـأي معـنى لقـول القائل: إن ما لا علة له لا علة له لذاته أو لعلة إذ قولنا: لا علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له سبب. ولا يقال فيه: إنه لذاته أو لا لذاته.

وعلى واجب الوجود وإن عنيتم بوجوب الوجود وصـفاً ثابتـاً لـواجب الوجـود سوى أنه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه. والذي ينسـبك من لفظه نفى العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه: إنه لذاته أو لعلة حـتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض فدل أن هذا برهان من خـرف لا أصل لـه. بل نقـول: معـنى أنه واجب الوجـود أنه لا علة لوجـوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معللاً أيضاً بذاته بل لا علة لوجوده ولا لكونه بلا علة أصلاً. ولا يطبق على الأسـود: فهل اللونية لـذاتها أم لعلة كيف وهـذا التقسـيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات فضلاً عما يرجع إلى السلب إذ لو قال قائـل: السواد لون لذاته أو لعلة: فإن كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لوناً وأن لا يكون هذا النوع أعني اللونية إلا لـذات السـواد وإن كـان السـواد لونـاً لعلة جعلته لوناً فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون أي لم تجعله العلة لونـاً. فـإن ما يثبت للـذات زائـداً على الـذات بعلة يمكن تقـدير عدمه في الـوهم وإن لم يتحقق في الوجـود. ولكن يقـال: هـذا التقسـيم خطأ في الوضع فلا يقـال للسواد: إنه لون لذاته قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته. وكـذلك لا يقـال: إن هذا الموجود واجب لذاته أو لا علة له لذاته قولاً يمنع أن يكون ذلك لغـير ذاته بحال. قولهم: لو فرضنا واجبي الوجـود فـإن كانا متمـاثلين من كل وجه يبطل تعددهما... مسلكهم الثاني أن قالوا: لو فرضنا واجـبي الوجـود لكانا متمـاثلين من كل وجه أو مختلفين. فـإن كانا متمـاثلين من كل وجه فلا يعقل التعـدد والاثنينية إذ السـوادان هما اثنـان إذا كانا في محلين أو في محل واحد ولكن في وقـتين إذ السـواد والحركة في محل واحد في وقت واحد هما اثنـان لاختلاف ذاتيهما. أما إذا لم يختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان

لم يعقل التعـدد ولو جـاز أن يقـال: في وقت واحد في محل واحـد: سـوادان لجـاز أن يقـال في حق كل شـخص: إنه شخصـان ولكن ليس يـبين بينهما مغايرة. وإن كانا مختلفين يكونا متركبين... وإذا اسـتحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يمكن بالزمـان ولا بالمكـان فلا يبقى إلا الاختلاف في الـذات. ومهما اختلفا في شـيء فلا يخلـوا إما أن اشـتركا في شـيء أو لم يشتركا في شيء. فإن لم يشتركا في شيء فهو محال إذ يلزم أن لا يشـتركا في الوجود ولا في وجوب الوجـود ولا في كـون كل واحد قائمـاً بنفسه لا في موضوع. وإذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء كـان ما فيه الاشـتراك غـير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول. .. ومن المحـال أن يكـون واجب الوجود مركباً وواجب الوجـود لا تـركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح إذ لا يـتركب ذاته من أمـور يـدل القـول الشـارح على تعـدده كدلالة الحيـوان والنـاطق على ما تقـوم به ماهية الإنسـان فإنه حيوان وناطق. ومدلول لفظ الحيوان من الإنسـان غـير مـدلول لفظ النـاطق فيكـون الإنسـان متركبـاً من أجـزاء تنتظم في الحد بألفـاظ تـدل على تلك الأجزاء ويكون اسم الإنسـان لمجموعـه. وهـذا لا يتصـور ودون هـذا لا تتصـور التثنيـة. قولنـا: هـذا النـوع من الـتركيب ليس من المحـال في المبـدأ الأول والجـواب أنه مسـلم أنه لا تتصـور التثنية إلا بالمغـايرة في شـيء ما وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصـور تغايرهمـا. ولكن قـولكم: إن هـذا النـوع من التركيب محـال في المبـدأ الأول تحكم محض. فما البرهـان عليه في وحدانية الله ولنرسم هـذه المسـألة على حيالها فـإن من كلامهم المشـهور أن المبـدأ الأول لا ينقسم بـالقول الشـارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه ينبـنى إثبـات وحدانية الله عنـدهم. قـولهم: الوحـدة في الله تنفي الكـثرة بل زعمـوا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه وإثبات الوحدة بنفي الكـثرة من كل وجه والكـثرة تتطـرق إلى الـذوات من خمسة أوجـه: كـثرة الأجزاء... الأول بقبول الانقسام فعلاً أو وهمـاً. فلـذلك لم يكن الجسم الواحد واحداً مطلقاً فإنه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية. وهذا محال في المبدأ الأول. ... والهيولى والصورة الثـاني أن ينقسم الشـيء في العقل إلى معنـيين مختلفين. لا بطريق الكمية كانقسـام الجسم إلى الهيولى والصورة فإن كل واحد من الهيولى والصورة وإن كـان لا يتصـور أن يقـوم بنفسه دون الآخر فهما شـيئان مختلفـان بالحد والحقيقة يحصل بمجموعهما شـيء واحد هو الجسـم. وهـذا أيضـاً منفي عن الله فلا يجـوز أن يكون الباري صورة في جسم ولا مادة في هيـولى لجسم ولا مجموعهمـا. أما مجموعهما فلعلـتين إحـديهما أنه منقسم بالكمية عند التجزئة فعلاً أو وهمـاً والثانية أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهيولى ولا يكـون مـادة لأنها تحتـاج إلى الصورة وواجب الوجود مسـتغن من كل وجه فلا يجـوز أن يرتبط وجـوده بشـرط آخر سـواه ولا يكـون صـورة لأنها تحتـاج إلى مـادة. ... وتنفي أيضـاً الكثرة بالصفات... الثالث الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والإرادة. فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجـود مشـتركاً بين الـذات وبين هـذه الصـفات ولـزمت كـثرة في واجب الوجـود وانتفت الوحـدة. ...

وبـالجنس والنـوع... الرابع كـثرة عقلية تحصل بـتركيب الجنس والنـوع. فـإن السـواد سـواد ولـون والسـوادية غـير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسـوادية فصل فهو مـركب من جنس وفصل والحيوانية غـير الإنسـانية في العقل فإن الإنسان حيوان وناطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مـركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة. فزعمـوا أن هـذا أيضـاً منفي عن المبـدأ الأول. ... وبالماهية والوجــود والخــامس كــثرة تلــزم من جهة تقــدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية. فإن للإنسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف إليها. وكذي المثلث مثلاً له ماهية وهو أنه شكل يحيط به ثلاثة أضـلاع وليس الوجود جزءاً من ذات هـذه الماهية مقومـاً لها ولـذلك يجـوز أن يـدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث وليس يدري أن لهما وجوداً في الأعيـان أم لا. ولو كان الوجود مقومـاً لماهيته لما تصـور ثبـوت ماهيته في العقل قبل وجـوده. فـالوجود مضـاف إلى الماهية سـواء كـان لازمـاً بحيث لا تكـون تلك الماهية إلا موجـودة كالسـماء أو عارضـاً بعد ما لم يكن كماهية الإنسـانية من زيد وعمرو وماهية الأعراض الصـور الحادثـة. فزعمـوا أن هـذه الكـثرة أيضـاً يجب أن تنفى عن الأول.

الــواجب الوجــود كالماهية فيقــال: ليس له ماهية الوجــود مضــاف إليها بل الوجــود الــواجب له كالماهية لغــيره. فــالوجود الــواجب ماهية وحقيقة كلية وطبيعة حقيقية كما أن الإنسانية والشجرية والســمائية ماهية إذ لو ثبت ماهية لكان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهية غـير مقـوم لها واللازم تـابع ومعلـول فيكون الوجود الواجب معلولاً وهو مناقض لكونه واجبـاً. ومع هـذا يقولـون إن الله مبــدأ وأول موجــود... ومع هــذا فــإنهم يقولــون للبــاري: إنه مبــدأ وأول وموجــود وجــوهر وواحد وقــديم وبــاق وعــالم وعقل وعاقل ومعقــول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشـوق لذيذ وملتذ وجـواد وخـير محض. وزعمـوا أن كل ذلك عبـارة عن معـنى واحد لا كـثرة فيه وهـذا من العجـائب. فينبغي أن نحقق مذهبهم للتفهيم أولاً ثم نشـتغل بـالاعتراض فـإن الاعـتراض على المذاهب قبل تمام التفهيم رمي في عماية. ... ويردون هـذه الأمـور إلى السلب والإضـافة والعمـدة في فهم مـذهبهم أنهم يقولـون: ذات المبـدأ واحد وإنما تكثر الأسامي بإضافة شـيء إليه أو إضـافته إلى شـيء أو سـلب شـيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الإضـافة تـوجب كـثرة فلا ينكرون إذاً كثرة السلوب وكثرة الإضافات ولكن الشأن في رد هذه الأول والمبــدأ والموجــود والجــوهر... فقــالوا: إذا قيل لــه: أول فهو إضــافة إلى الموجـودات بعـده. وإذا قيـل: مبـدأ فهو إشـارة إلى أن وجـود غـيره منه وهو سبب له فهو إضافة إلى معلولاته. وإذا قيل: موجود فمعناه معلوم. وإذا قيـل: جـوهر فمعنـاه الوجـود مسـلوباً عنه الحلـول في موضـوع وهـذا سـلب. وإذا قيل: ... والقديم والباقي... قديم فمعناه سلب العدم عنه أولاً. وإذا قيل: بــاق فمعناه سلب العدم عنه آخراً ويرجع حاصل القـديم والبـاقي إلى وجـود ليس مسبوقاً بعدم ولا ملحوقاً بعـدم. ... وواجب الوجـود وإذا قيـل: واجب الوجـود فمعنــاه أنه موجــود لا علة له وهو علة لغــيره فيكــون جمعــاً بين الســلب والإضافة إذ نفي علة له سلب وجعله علة لغيره إضافة.

... والعقل... وإذا قيل: عقل فمعناه أنه موجود بريء عن المادة وكل موجود هـذا صـفته فهو عقل أي يعقل ذاته ويشـعر به ويعقل غـيره وذات الله هـذا صفته أي هو بـريء عن المـادة فـإذن هو عقل وهما ... والعاقل والمعقـول... وإذا قيل: عاقل فمعناه أن ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته فإنه يشـعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقـــول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد إذ هو معقول من حيث أنه ماهية مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته الـذي هو عقل بمعنى أنه ماهية مجردة عن المـادة لا يكـون شـيء مسـتوراً عنـه. ولما عقل نفسه كان عاقلاً ولما كان نفسه معقولاً لنفسه كـان معقـولاً ولما كـان عقله بذاته لا بزائد على ذاته كـــان عقلاً ولا يبعد أن يتحد العاقل والمعقـــول فإن العاقل إذا عقل كونه عاقلاً عقله بكونه عـاقلاً فيكـون العاقل والمعقـول واحداً بوجه ما وإن كان ذلك يفارق عقل الأول فإن ما للأول بالفعل أبـــداً وما لنا يكـون بـالقوة تـارة وبالفعل أخـرى. والخـالق والفاعل والبـارئ الـذي عنه يفيض كل شيء لزوماً بعلم منه لا غفلة وإذا قيل: خالق وفاعل وبارئ وسـائر صفات الفعل فمعناه أن وجوده وجود شـريف يفيض عنه وجـود الكل فيضـاناً لازمـاً وإن وجـود غـيره حاصل منه وتـابع لوجـوده كما يتبع النـور الشـمس والإسخان النار. ولا تشبه نسـبة العـالم إليه نسـبة النـور إلى الشـمس إلا في كونه معلولاً فقط وإلا فليس هو كذلك فإن الشـمس لا تشـعر بفيضـان النـور عنها ولا النار بفيضان الإسـخان فهو طبع محض بل الأول عـالم بذاته وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ففيضـان ما يفيض عنه معلـوم له فليس به غفلة عما يصـدر منه. ولا هو أيضاً كالواحد منا إذا وقف بين مـريض وبين الشـمس فانـدفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره أيضـــاً له فــإن المظل الفاعل للظل شخصه وجســمه والعــالم الراضي بوقــوع الظل نفسه لا جســمه وفي حق الأول ليس كـذلك فـإن الفاعل منه هو العـالم وهو الراضي أي أنه غير كاره وأنه عالم بأن كماله في أن يفيض منه غيره.

فيكـون علمه علة فيضـان كل شـيء بل لو أمكن أن يفـرض كـون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضي لم يكن أيضـاً مسـاوياً للأول فإن الأول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله فإن علمه بنفسه في كونه مبـــدأ للكل علة فيضـــان الكل فــإن النظـــام الموجـــود تبع للنظـــام المعقول بمعنى أنه واقع به فكونه فـاعلاً غـير زائد على كونه عالمـاً بالكل إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالمــاً بالكل لا يزيد على علمه بذاته فإنه لا يعلم ذاته ما لم يعلم أنه مبــــدأ للكل فيكـــــون المعلـــــوم بالقصد . . والقادر... وإذا قيل: قـادر لم نعن به إلا كونه فـاعلاً على الوجه الـذي قررنـاه وهو أن وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التي بفيضانها ينتظم الـترتيب في الكل على أبلغ وجوه الإمكان في الكمال والحسن. ... والمريد والعالم... وإذا قيل: مريد لم نعن به إلا أن ما يفيض عنه ليس هو غافلاً عنه وليس كارهـاً له بل هو عالم بأن كماله في فيضان الكل عنه. فيجوز بهذا المعنى أ ن يقال: هو راض وجاز أن يقال للراضـي: إنه مريـد. فلا تكـون الإرادة إلا عين القـدرة ولا القــــدرة إلا عين العلم ولا العلم إلا عين الـــــذات فالكل إذن يرجع إلى عين الذات. ... علم العلة لا علم المعلول... وهذا لأن علمه بالأشـياء ليس مـأخوذاً

من الأشياء وإلا لكان مستفيداً وصفاً أو كمالاً من غيره وهو محال في واجب الوجود. ولكن علمنا على قسمين: علم شـيء حصل من صـورة ذلك الشـيء كعلمنا بصورة السماء والأرض وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته ولكن صورناه في أنفسنا ثم أحـدثناه. فيكـون وجـود الصـورة مسـتفاداً من العلم لا العلم من الوجود وعلم الأول بحسب القسم الثاني فإن تمثل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته. ... وليس هذا شـأننا فإننا نحتـاج مع العلم إلى القدرة نعم لو كان مجرد حضور صـورة نقش أو كتابة خط في نفوسـنا كافيـاً في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والإرادة بعينهـا. ولكنا لقصورنا فليس يكفي تصورنا لإيجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجـددة تنبعث من قـوة شـوقية ليتحـرك منهما معـاً القـوة المحركة للعضل والأعصـاب الآليـة. فيتحـرك بحركة العضل والأعصـاب اليد أو غـيره ويتحـرك بحركته القلم أو آلة أخــرى خارجة وتتحــرك المــادة بحركة القلم كالمــادة أو غيره ثم تحصل الصـورة المتصـورة في نفوسـنا. فلـذلك لم يكن نفس وجـود هـذه الصـورة في نفوسـنا قـدرة ولا إرادة بل كـانت القـدرة فينا عند المبـدأ المحرك للعضل وهذه الصورة محركة لـذلك المحـرك الـذي هو مبـدأ القـدرة وليس كذلك في واجب الوجود فإنه ليس مركباً من أجســام تنبث القــوى في أطرافه فكـانت القـدرة والإرادة والعلم والـذات منه واحـداً. ... والحي... وإذا قيل له: حي لم يرد به إلا أنه عـالم عليمـاً يفيض عنه الموجـود الـذي يسـمى فعلاً له فـإن الحي هو الفعـال الـدراك فيكـون المـراد به ذاته مع إضـافة إلى الأفعـال على الوجه الـذي ذكرنـاه لا كحياتنا فإنها لا تتم إلا بقـوتين مختلفـتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل فحياته عين ذاته أيضــاً. ... والجـــواد الـــذي لا يكتسب بجوده شيئاً وإذا قيل لـه: جـواد أريد به أن يفيض عنه الكل لا لغـرض يرجع إليه. والجود يتم بشيئين: أحدهما أن يكون للمنعم فائــدة فيما وهب منه فلعل من يهب شـيئاً ممن هو مسـتغن عنه لا يوصف بـالجود. والثـاني أن لا يحتـاج الجـواد إلى الجـود فيكـون إقدامه على الجـود لحاجة نفسـه. وكل من يجـود ليمـدح أو يثـنى عليه أو يتخلص من مذمة فهو مسـتعيض وليس بجـواد وإنما الجود الحقيقي لله فإنه ليس يبغي به خلاصاً عن ذم ولا كمالاً مسـتفاداً بمدح. فيكـون الجـواد اسـماً منبئـاً عن وجـوده مع إضـافة إلى الفعل وسـلب للغرض فلا يؤدي إلى الكـثرة في ذاتـه. ... والخـير المحض... وإذا قيـل: خـير محض فإما أن يراد به وجـوده بريئـاً عن النقص وإمكـان العـدم فـإن الشر لا ذات له بل يرجع إلى عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجـوهر وإلا فـالوجود من حيث أنه وجود خير فيرجع هذا الاسم إلى السلب لإمكان النقص والشــر. وقد يقال: خير لما هو سبب لنظام الأشياء والأول مبدأ لنظام كل شـيء فهو خـير ويكون الاسم دالاً على الوجود مع نوع إضـافة. ... وواجب الوجـود وإذا قيـل: واجب الوجود فمعنـاه هـذا الوجـود مع سـلب علة لوجـوده وإحالة علة لعدمه أولاً وآخراً.

... والعاشق والمعشـوق واللذيذ والملتذ وإذا قيـل: عاشق ومعشـوق ولذيذ وملتذ فمعنـاه هو أن كل جمـال وبهـاء وكمـال فهو محبـوب ومعشـوق لـذي الكمال ولا معنى للذة إلا إدراك الكمـال الملائم. ومن عـرف كمـال نفسه في

إحاطته بالمعلومات لو أحاط بها وفي جمال صـورته وفي كمـال قدرته وقـوة أعضـائه وبالجملة إدراكه لحضـور كل كمـال هو ممكن له لو أمكن أن يتصـور ذلك في إنسان واحد لكـان محبـاً لكماله وملتـذاً به وإنما تنتقص لذته بتقـدير العدم والنقصان فإن السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله والأول له البهاء الأكمل والجمـال الأتم إذ كل كمـال هو ممكن له فهو حاضر لـه. وهو مـدرك لذلك الكمال مع الأمن من إمكان النقصان والزوال. والكمال الحاصل له فوق كل كمال فإحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل إحباب والتـذاذه به فـوق كل التـذاذ بل لا نسـبة لـذاتنا إليها البتة بل هي أجل من أن يعـبر عنها باللـذة والسرور والطيبة. عدم وجـود العبـارات الخاصة إلا أن تلك المعـاني ليس لها عبـارات عنـدنا فلا بد من الإبعـاد في الاسـتعارة كما نسـتعير له لفظ المريد والمختار والفاعل منا مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد في أن يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيره.

الله مغبـوط وهو الخـير المحض والمقصـود أن حالته أشـرف من أحـوال الملائكة وأحرى بأن يكون مغبوطـاً وحالة الملائكة أشـرف من أحوالنا ولو لم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج لكان حال الحمار والخـنزير أشـرف من حال الملائكة وليس لها لذة أي للمبـادئ من الملائكة المجـردة عن المـادة إلا السـرور بالشـعور بما خص بها من الكمـال والجمـال الـذي لا يخشى زوالـه. ولكن الذي للأول فـوق الـذي للملائكة فـإن وجـود الملائكة الـتي هي العقـول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجـود بغـيره وإمكـان العـدم نـوع شر ونقص فليس شيء بريئاً عن كل شر مطلقاً سـوى الأول فهو الخـير المحض وله البهاء والجمال الأكمل. ثم هو معشوق عشقه غيره أو لم يعشـقه كما أنه عاقل ومعقـول عقله غـيره أو لم يعقلـه. وكل هـذه المعـاني راجعة إلى ذاته وإلى إدراكه لذاته وعقله له وعقله لذاته هو عين ذاته فإنه عقل مجرد فـيرجع الكل إلى معـنى واحـد. قولنـا: سـنبين بـذلك ما لا يصح على أصـلهم وما هو فاسد فهذا طريق تفهيم مذهبهم وهذه الأمور منقسمة إلى ما يجـوز اعتقـاده فنـبين أنه لا يصح على أصـلهم وإلى ما لا يصح اعتقـاده فنـبين فسـاده. ولنعد إلى المراتب الخمسة في أقسام الكـثرة ودعـواهم نفيها ولنـبين عجـزهم عن إقامة الدليل ولنرسم كل واحد مسألة على حيالها.

مسألة الفلاسفة أجمعوا على نفي الصفات اتفقت الفلاسـفة على اسـتحالة إثبات العلم والقـدرة والإرادة للمبـدأ الأول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعمـوا أن هذه الأسامي وردت شرعاً ويجوز إطلاقها لغة ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته كما يجوز في حقنا أن يكـون علمنا وقـدرتنا وصـفاً لنا زائـداً على ذاتنـا. ... لأنها تـوجب الكـثرة في الله وزعموا أن ذلك يوجب كـثرة لأن هـذه الصـفات لو طـرت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على الذات إذ تجددت ولو قدر مقارنـاً لوجودنا من غـير تـأخر لما خـرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة. فكل شيئين إذا طرى أحدهما على الآخر وعلم أن هـذا ليس ذاك وذاك ليس هـذا فلو اقترنا أيضـاً عقل كونهما شـيئين فإذن لا تخرج هذه الصفات بأن تكون مقارنة لذات الأول عن أن تكون أشـياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجـود وهو محـال. فلهـذا أجمعـوا

على نفي الصفات. قولنا: ما المـانع أن تكـون الصـفات مقارنة للـذات فيقـال لهم: وبم عــرفتم اســتحالة الكــثرة من هــذا الوجه وأنتم مخــالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة فما البرهان عليه فإن قـول القائـل: الكـثرة محـال في واجب الوجود مع كـون الـذات الموصـوفة واحـدة يرجع إلى أنه يسـتحيل كـثرة الصـفات وفيه الـنزاع. وليس اسـتحالته معلومة بالضـرورة فلا بد من البرهان.

قـولهم إما أن يسـتغني كل واحد من الصـفة والموصو عن الآخ أو يفتقر كل واحد إلى الآخر أو يســتغني واحد عن الآخ ولهم مســلكان: الأول قــولهم: البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف إذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هـذا فإما أن يسـتغني كل واحد عن الآخر في وجـوده أو يفتقر كل واحد إلى الآخر أو يستغني واحد عن الآخر ويحتاج الآخر. فإن فـرض كل واحد مسـتغنياً فهما واجبا وجــود وهو التثنية المطلقة وهو محــال. وإما أن يحتــاج كل واحد منهما إلى الآخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مسـتغن من كل وجه عن غـيره فما احتـاج إلى غـيره فـذك الغير علته إذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غـيره. وإن قيـل: أحـدهما يحتـاج دون الآخر فالـذي يحتـاج معلـول والـواجب الوجـود هو الآخر ومهما كـان معلـولاً افتقر إلى سـبب فيـؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب. قولنا المختار من هـذه الأقسـام هو القسم الأخـير هذا وإنكم لا تنفون القسم الأول والاعتراض على هـذا أن يقـال: المختـار من هــذه الأقســام هو القسم الأخــير. ولكن إبطــالكم القسم الأول وهو التثنية المطلقة قد بينا أنه لا برهان لكم عليها في المسألة التي قبل هذه وأنها لا تتم إلا بالبنـاء على نفي الكـثرة في هـذه المسـألة وما بعـدها. فما هو فـرع هـذه المسألة كيف تنبـنى هـذه المسـألة عليه ولكن المختـار أن يقـال: الـذات في قوامه غير محتاج إلى الصفات والصفة محتاجة إلى الموصوف كما في حقنـا. قولهم: المحتاج إلى غيره لا يكـون واجب الوجـود فيبقى قـولهم: إن المحتـاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود. قولنا: الصـفة قديمة لا فاعل لها فيقـال: إن أردت بـواجب الوجـود أنه ليس له علة فاعلية فلم قلت ذلك ولم اسـتحال أن يقال: كما أن ذات واجب الوجود قـديم لا فاعل له فكـذلك صـفته قديمة معه ولا فاعل لها وإن أردت بــواجب الوجــود أن لا يكــون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هـذا قـديم لا فاعل لـه. فما المحيل لذلك قولهم: هي معلولة فإن قيـل: واجب الوجـود المطلق هو الـذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية. فإذا سلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولاً. قلنا: تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصـطلاحكم والـدليل لم يـدل على ثبـوت واجب وجود بحكم اصطلاحكم وإنما دل على إثبـات طـرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يـدل إلا على هـذا القـدر وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته ولكنها تكون متقررة في ذاته. فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه ممكن التلبس فيه فـإن البرهـان لم يـدل إلا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة. فدعوى غيره تحكم. قــولهم: لا في العلل القابلية فإن قيل: كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب

قطعها في القابلية إذ لو افتقر كل موجـود إلى محل يقـوم فيه وافتقر المحل أيضاً للـزم التسلسل كما لو افتقر كل موجـود إلى علة وافتقـرت العلة أيضـاً إلى علـة. قولنـا: يكفي أن ينقطع التسلسل بالـذات قلنـا: صـدقتم فلا جـرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً وقلنا: إن الصـفة في ذاته وليس ذاته قائمـاً بغـيره كما أن علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محـــل. فالصـــفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الـــذات إذ لا فاعل لها كما لا فاعل للـــذات بل لم تزل الذات بهذه الصـفة موجـودة بلا علة له ولا لصـفته. وأما العلة القابلية لم ينقطع تسلسـلها إلا على الـذات. ومن أين يلـزم أن ينتفي المحل حـتى تنتفي العلة والبرهـان ليس يضـطر إلا إلى قطع التسلسـل. فكل طريق أمكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان الداعي إلى واجب الوجود.

واجب الوجود ما ليس له علة فاعلية وإن أريد بواجب الوجـود شـيء سـوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسـلم أن ذلك واجب أصلاً. ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعاً. قولهم: تكون الذات علة العلم المسلك الثاني قولهم: إن العلم والقدرة فينا ليس داخلاً في ماهية ذاتنا بل هو عـارض. وإذا أثبت هـذه الصـفات للأول لم يكن أيضـاً داخلاً في ماهية ذاته بل كان عارضاً بالإضافة إليه وإن كان دائماً له. ورب عارض لا يفـارق أو يكون لازماً لماهية ولا يصير بذلك مقوماً لذاتـه. وإذا كـان عارضـاً كـان تابعـاً للذات وكان الذات سبباً فيه فكان معلولاً فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو الأول مع تغيير عبارة. فنقول: إن عنيتم بكونه تابعاً للذات وكون الـذات سـبباً له أن الذات علة فاعلية له وأنه مفعـول للـذات فليس كـذلك فـإن ذلك ليس يلـــزم في علمنا بالإضـــافة إلى ذاتنا إذ ذواتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنـــا. وإن عنيتم أن الذات محل وأن الصفة لا تقوم بنفسـها في غـير محل فهـذا مسـلم فلم يمتنع هذا. فبأن يعبر عنه بالتابع أو العارض أو المعلول أو ما أراده المعبر لم يتغـير المعـنى إذا لم يكن المعـنى سـوى أنه قـائم بالـذات قيـام الصـفات بالموصـوفات ولم يسـتحيل أن يكـون قائمـاً في ذات وهو مع ذلك قـديم ولا فاعل له.

فإن أريد هذا المعنى فليعبر عنه بغير عبارة فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته ممكناً وجائزاً وتابعاً ولازمـاً ومعلـولاً وإن ذلك مسـتنكر. فيقـال: إن أريد بذلك أن له فاعلاً فليس كذلك. وإن لم يرد به إلا أنه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليعبر عن هذا المعـنى بـأي عبـارة أريد فلا اسـتحالة فيـه. قولهم: هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى الصفات وربما هولوا بتقـبيح العبارة من وجه آخر فقالوا: هذا يـؤدي إلى أن يكـون الأول محتاجـاً إلى هـذه قولنـا: بها يتم له الكمـال! وهـذا كلام وعظي في غاية الركاكة فـإن صـفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى يقال: إنه محتاج إلى غيره. فـإذا لم يـزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجاً أو كيف يجوز أن يعـبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول القائل: الكامل من لا يحتاج إلى كمـال فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص فيقـال: لا معـنى لكونه كـاملاً إلا وجود الكمال لذاته. فكذلك لا معنى لكونه غنياً إلا وجـود الصـفات المنافية

للحاجـات لذاتـه. فكيف تنكر صـفات الكمـال الـتي بها تتم الإلهية بمثل هـذه التخييلات اللفظية قولهم: فيحتاج إلى مركب فليس هو جسـماً فـإن قيـل: إذا أثبتم ذاتاً وصفة وحلـولاً للصـفة بالـذات فهو تـركيب وكل تـركيب يحتـاج إلى مـركب ولـذلك لم يجز أن يكـون الأول جسـماً لأنه مـركب. قولنـا: كله قـديم الجسم حادث قلنـا: قـول القائـل: كل تـركيب يحتـاج إلى مـركب كقولـه: كل موجود يحتاج إلى موجد فيقـال لـه: الأول موجـود قـديم لا علة له ولا موجـد. فكذلك يقال: هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قـــديم بلا علـــة. وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكـــون هو الأول لأنه حـادث من حيث أنه لا يخلـوا عن الحـوادث ومن لم يثبت له حـدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً كما سنلزمه عليكم من بعد.

فالأدلة باطلة وكل مسالكهم في هذه المسألة تخييلات. لا يقدرون رد الجميع إلى نفس الذات ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات. فإنهم أثبتوا كونه عالماً ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود فيقال لهم: أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ومنهم من يسلم ذلك ومنهم من قـال: لا يعلم إلا ذاته. علمه بالكليات... فأما الأول فهو الذي اختاره ابن سـينا. فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمـان ولا يعلم الجزئيـات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم. فنقول: علم الأول بوجـود كل الأنواع والأجناس الـتي لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو غـيره. فـإن قلتم: إنه غيره فقد أثبتم كثرة ونقضتم القاعدة. وإن قلتم: إنه عينه لم تتمـيزوا عن من يدعي أن علم الإنسـان ... غـير علمه بذاته وقيـل: حد الشـيء الواحد أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات. فالعلم بالشـيء الواحد لما كان شيئاً واحداً استحال أن يتوهم في حالة واحدة موجوداً ومعـدوماً ولما لم يسـتحل في الـوهم أن يقـدر علم الإنسـان بنفسه دون علمه بغـيره قيـل: إن علمه بغيره غير علمه بنفسه إذ لو كان هو هو لكان نفيه نفيـاً له وإثباته إثباتـاً له إذ يسـتحيل أن يكـون زيد موجـوداً وزيد معـدوماً أعـني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه. وكذى في علم الأول بذاته مع علمه بغيره إذ يمكن أن يتـوهم وجـود أحـدهما دون الآخر فهما إذن شـيئان. ولا يمكن أن يتـوهم وجـود ذاته دون وجـود ذاتـه. فلو كـان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالاً. فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة.

قولهم كونه يعلم ذاته مبـدأ للكل يـؤدي إلى أن يعلم الأشـياء بالقصد الثـاني فإن قيل: هو لا يعلم الغير بالقصد الأول بل يعلم ذاته مبدأ للكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثـــاني إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبــــدأ فإنه حقيقة ذاته ولا يمكن أن يعلم ذاته مبـدأ لغـيره إلا ويـدخل الغـير في علمه بطريق التضـمن واللزوم ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم. وذلك لا يوجب كـثرة في ماهية الـذات وإنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة. قولنا: علمه بوجود ذاته غير علمه بكونه مبـدأ للكل والجـواب من وجـوه: الأول أن قـولكم: إنه يعلم ذاته مبـدأ تحكم بل ينبغي أن يعلم وجــود ذاته فقــط. فأما العلم بكونه مبــدأ يزيد على

العلم بـالوجود لأن المبدئية إضـافة للـذات ويجـوز أن يعلم الـذات ولا يعلم إضـافته ولو لم تكن المبدئية إضـافة لتكـثر ذاته وكـان له وجـود ومبدئية وهما شيئان. وكما يجوز أن يعرف الإنسـان ذاته ولا يعلم كونه معلـولاً إلى أن يعلم لأن كونه معلولاً إضافة له إلى علته فكذلك كونه علة إضـافة له إلى معلولـه. فـالإلزام قـائم في مجـرد قـولهم: إنه يعلم كونه مبـدأ إذ فيه علم بالـذات وبالمبدئية وهو الإضافة والإضافة غير الذات فالعلم بالإضافة غير العلم بالذات بالـدليل الـذي ذكرنـاه وهو أنه يمكن أن يتـوهم العلم بالـذات دون العلم بالمبدئية ولا يمكن أن يتـوهم العلم بالـذات دون العلم بالـذات لأن الـذات واحدة.

هناك معلومان فهناك علمان الوجه الثاني هو أن قولهم: إن الكل معلـوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فإنه مهما كان علمه محيطـاً بغـيره كما يحيط بذاته كان له معلومـان متغـايران وكـان له علم بهما وتعـدد المعلـوم وتغـايره يـوجب تعـدد العلم إذ يقبل أحد المعلـومين الفصل عن الآخر في الـوهم فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر إذ لو كـان لتعـذر تقـدير وجـود أحـدهما دون الآخر وليس ثم آخر مهما كان الكل واحداً. فهـذا لا يختلف بـأن يعـبر عنه بالقصد الثاني. الكليات لا تتناهى! ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول: إنه لا يعزب عن علمه مثقـال ذرة في السـموات ولا في الأرض إلا أنه يعـرف الكل بنـوع كلي والكليـات المعلومة له لا تتنـاهى فيكـون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحداً من كل وجـه. فـابن سـينا لا يحـترز من لزوم " الكثرة " وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الـذين ذهبـوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه احـترازاً من لـزوم الكـثرة. فكيف شـاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في إثبات العلم بالغير ولما اسـتحيا أن يقـال: إن الله لا يعلم شـيئاً أصـلاً في الـدنيا والآخـرة وإنما يعلم نفسه فقط وأما غـيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره فيكون غيره أشرف منه في العلم. فترك هذا حيـاء من هذا المذهب واستنكافاً منه ثم لم يستحي من الإصـرار على نفي الكـثرة من كل وجه وزعم أن علمه بنفسه وبغـيره بل وبجميع الأشـياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التنـاقض فيه في أول النظر. فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهب وهكذى يفعل الله بمن ضل عن سـبيله وظن أن الأمـور الإلهية يسـتولي على كنهها بنظره وتخييله. قـولهم: العلم يكـون بمعرفة واحـدة: علم الأب والابن... فـإن قيل: إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة فالعلم بالمضاف واحد إذ من عـرف الابن عرفه بمعرفة واحـدة وفيه العلم بـالأب وبـالأبوة والبنـوة ضـمناً فيكـثر المعلـوم ويتحد العلم. فكـذلك هو يعلم ذاته مبـدأ لغـيره فيتحد العلم وإن تعدد المعلوم. ثم إذا عقل هـذا في معلـول واحد وإضـافته إليه ولم يوجب ذلك كـثرة فالزيـادة فيما لا يـوجب جنسه كـثرة لا تـوجب كـثرة. العلم يكون بعلم الشيء وبعلم العلم بالشيء وكـذلك من يعلم الشـيء ويعلم علمه بالشـيء فإنه يعلمه بـذلك العلم. فكل علم هو علم بنفسه تقولـون: إن معلومـات الله لا نهاية لها وعلمه واحد ويـدل عليه أيضـاً أنكم تـرون أن معلومـات الله لا نهاية لها وعلمه واحد ولا تصـفونه بعلـوم لا نهاية لأعـدادها.

فإن كان تعـدد المعلـوم يـوجب تعـدد ذات العلم فليكن في ذات الله علـوم لا نهاية لأعدادها وهذا محال. قولنا: يقتضي ذلك كثرة أكثر مما إذا أضيف وجــود إلى ماهية قلنا: مهما كان العلم واحداً من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك كـثرة ما على ما هو وضع الفلاسـفة واصـطلاحهم في تقـدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا: لو كان للأول ماهية موصـوفة بـالوجود لكـان لـذلك كـثرة. فلم يعقلـوا شـيئاً واحـداً له حقيقية ثم يوصف بـالوجود بل زعمـوا أن الوجــود مضــاف إلى الحقيقة وهو غريه فيقتضي كـثرة. فعلى هــذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة إلا ويلـزم فيه نـوع كـثرة أجلى وأبلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف إلى ماهية. القول الأول باطل... وأما العلم بالابن وكذى سائر المضـافات ففيه كـثرة إذ لا بد من العلم بـذات الابن وذات الأب وهما علمان. وعلم ثالث وهو الإضافة. نعم هذا الثالث مضـمن بـالعلمين السابقين إذ هما من شرطه وضـرورته وإلا فما لم يعلم المضـاف أولاً لا تعلم الإضـافة. فهي علـوم متعـددة بعضـها مشـروطة في البعض. فكـذلك إذا علم الأول ذاته مضـافاً إلى سـائر الأجنـاس والأنـواع بكونه مبـدأ لها افتقر إلى أن يعلم ذاته وآحـاد الأجنـاس وأن يعلم إضـافة نفسه بالمبدئية إليها وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة لـه. ... والثـاني أيضـاً... وأما قـولهم: إن من علم شـيئاً علم كونه عالماً بذلك العلم بعينه فيكون المعلوم متعدداً والعلم واحداً فليس كذلك بل يعلم كونه عالماً بعلم آخر وينتهي إلى علم يغفل عنه ولا يعلمــه. ولا نقول: يتسلسل إلى غـير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم السـواد وهو في حـال علمه مسـتغرق النفس بمعلومه الـذي هو سـواد وغافل عن علمه بالسـواد وليس ملتفتاً إليه فإن التفت إليه افتقر إلى علم آخر إلى أن ينقطع التفاتـه. ... وأما الثالث فعليكم البرهان وأما قـولهم: إن هـذا ينقلب عليكم في معلومـات الله فإنها غير متناهية والعلم عندكم واحد فنقـول: نحن لم نخض في هـذا الكتـاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب: تهـافت الفلاسفة لا تمهيد الحق. فليس يلزمنا هذا الجواب. قـولهم: في الأمر إشـكال على جميع الفرق فإن قيل: إنا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفـرق. فأما ما ينقلب على كافة الخلق وتستوي الأقدام في إشكاله فلا يجـوز لكم إيـراده وهذا الإشكال منقلب عليكم ولا محيص لأحد من الفرق عنه. قولنا: المقصـود تشـكيككم في دعـاويكم قلنـا: لا بل المقصـود تعجـيزكم عن دعـواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية وتشكيككم في دعاويكم. أنتم تعترضون على المؤمنين بالرسول... وإذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمــور الإلهية لا تنــال بنظر العقل بل ليس في قــوة البشر الإطلاع عليــه. ولذلك قال صاحب الشـرع: تفكـروا في خلق الله ولا تتفكـروا في ذات اللـه. فما إنكـاركم على هـذه الفرقة المعتقـدة صـدق الرسـول بـدليل المعجـزة المقتصرة من قضية العقل على إثبات ذات المرسل المحترزة عن النظر في الصــفات بنظر العقل المتبعة صــاحب الشــرع فيما أتى به من صــفات الله المقتفية أثره في إطلاق العالم والمريد والقادر والحي المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن درك العقل. ... ونحن نعترض عليكم! وإنما

إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقــدمات على أشكال المقاييس ودعـواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسـالك عقليـة. وقد بـان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان. فأين من يـدعي أن بـراهين الإلهيـات قاطعة كـبراهين الهندسـيات قولهم: الأول لم يعلم إلا نفسه فإن قيل: هذا الإشكال إنما لزم على ابن سينا حيث زعم أن الأول يعلم غيره. فأما المحققون من الفلاسـفة قد اتفقـوا على أنه لا يعلم إلا نفسه فينـدفع هـذا الإشـكال. قولنـا: كل واحد من العقلاء يعلم أشياء كثيرة! فنقول: ناهيكم خزياً بهذا المذهب ولولا أنه في غاية الركاكة لما اسـتنكف المتـأخرون عن نصـرته. ونحن ننبه على وجه الخـزي فيه فـإن فيه تفضـيل معلولاته عليه إذ الملك والإنسـان وكل واحد من العقلاء يعـرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والأول لا يعرف إلا نفسه فهو نـاقص بالإضـافة إلى آحـاد الناس فضـلاً عن الملائكة بل البهيمة مع شـعورها بنفسـها تعـرف أمـوراً أخر سـواها. ولا شك في أن العلم شـرف وان عدمه نقصـان. فـأين قــولهم: إنه عاشق ومعشوق لأن له البهاء الأكمل والجمال الأتم وأي جمال لوجود بسـيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خــبر له مما يجــري في العــالم ولا مما يلــزم ذاته ويصدر منه وأي نقصان في عالم الله يزيد على هذا بلغ الفلاسفة هذا المبلـغ! وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقـون في المعقـولات بـزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسـباب لا علم له أصـلاً بما يجـري في العـالم. وأي فـرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه وأي كمـال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تغـني صـورته في الافتضـاح عن الإطنـاب والإيضاح.

الذات غير العلم بالذات كما في الإنسـان ثم يقـال لهـؤلاء: لم تتخلصـوا عن الكثرة مع اقتحام هذه المخازي أيضاً فإنا نقـول: علمه بذاته عين ذاته أو غـير ذاته. فـإن قلتم: إنه غـيره فقد جـاءت الكـثرة وإن قلتم: إنه عينه فما الفصل بينكم وبين قائـل: إن علم الإنسـان بذاته عين ذاته وهو حماقة إذ يعقل وجـود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تــــزول غفلته ويتنبه لذاته فيكــــون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة. قولهم: الإنسان قد يطرى عليه العلم فيكــون غـيره فـإن قلتم: إن الإنسـان قد يخلـوا عن العلم بذاته فيطـرى عليه فيكـون غيره لا محالة. قولنا: يقدر طريان الذات فنقـول: الغيرية لا تعـرف بالطريـان والمقارنة فإن عين الشيء لا يجوز أن يطـرى على الشـيء وغـير الشـيء إذا قـارن الشـيء لم يصر هو هو ولم يخـرج عن كونه غـيراً. فبـأن كـان الأول لم يـزل عالمـاً بذاته لا يـدل على أن علمه بذاته عين ذاته ويتسع الـوهم لتقـدير الذات ثم طريـان الشـعور. ولو كـان هو الـذات بعينه لما تصـور هـذا التـوهم. قــولهم: ذاته عقل وعلم... فــإن قيــل: ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قائم به. قولنا: يردون الله إلى حقائق الأغراض!... قلنا: الحماقة ظـاهرة في هذا الكلام فإن العلم صفة وعرض يسـتدعي موصـوفاً وقـول القائـل: هو في ذاته عقل وعلم كقولـه: هو قـدرة وإرادة وهو قـائم بنفسـه. ولو قيـل: به فهو كقول القائل في سواد وبياض: إنه قــائم بنفسه وفي كمية وتربيع وتثليث: إنه قـائم بنفسـه. وكـذى في كل الأعـراض. وبـالطريق الـذي يسـتحيل أن تقـوم

صفات الأجسام بنفسـها دون جسم هو غـير الصـفات بعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الأحيـاء من العلم والحيـاة والقـدرة والإرادة أيضـاً لا تقـوم بنفسـها وإنما تقـوم بـذات. فالحيـاة تقـوم بالـذات فيكـون حياته بها وكـذلك سـائر الصـفات. فـإذن لم يقنعـوا بسـلب الأول سـائر الصـفات ولا بسـلبه الحقيقة والماهية حـتى سـلبوه أيضـاً القيـام بنفسه وردوه إلى حقـائق الأعـراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها. ... ولا يقيمـون الـدليل على كونه عالمـاً... وسـنبين ذلك على أنا سـنبين بعد هـذا عجـزهم عن إقامة الـدليل على كونه عالماً بنفسه وبغيره في مسألة مفردة. مسألة في إبطـال قـولهم أن الأول لا يجوز أن يشـارك غـيره في جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطـرق إليه انقسـام في حق العقل بـالجنس رأيهم وقد اتفقـوا على هـذا وبنـوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعـنى جنسي لم ينفصل عنه بمعـنى فصـلي فلم يكن له حد إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل وما لا تـركيب فيه فلا حد لـه. وهـذا نـوع من التركيب. وزعموا أن قول القائل: أنه يساوي المعلول الأول في كونه موجوداً وجـوهراً وعلة لغـيره ويباينه بشـيء آخر لا محالة فليس هـذا مشـاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عـام. في الجنس وفـرق بين الجنس واللازم في الحقيقة وإن لم يفترقا في العمـوم على ما عـرف في المنطق فـإن الجنس الذاتي هو العام المقـول في جـواب ما هو ويـدخل في ماهية الشـيء المحدود ويكون مقومـاً لذاتـه. فكـون الإنسـان حيـاً داخل في ماهية الإنسـان أعـني الحيوانية فكـان جنسـاً. وكونه مولـوداً ومخلوقـاً لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلاً في الماهية. وإن كان لازماً عامـاً ويعـرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمـارى فيهـا. قـولهم: إن الوجـود لا يـدخل في ماهية الأشـياء... وزعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهية الأشياء بل هو مضاف إلى الماهية: إما لازمـاً لا يفـارق كالسـماء أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشـياء الحادثة فالمشاركة في الوجـود ليس مشـاركة في الجنس. ... ولا يـدخل فيها " كونه علة "... وأما مشـاركته في كونه علة لغـيره كسـائر العلل فهو مشـاركة في إضافة لازمة لا تـدخل أيضـاً في الماهية فـإن المبدئية والوجـود لا يقـوم واحد منهما الـذات بل يلزمـان الـذات بعد تقـوم الـذات بـأجزاء ماهيتـه. فليس المشـاركة فيه إلا مشـاركة في لازم عـام يتبع الـذات لزومه لا في جنس. ولـذلك لا تحد الأشـياء إلا بالمقومـات فـإن حـدث بـاللوازم كـان ذلك رسـماً للتمييز لا لتصـوير حقيقة الشـيء. فلا يقـال في حد المثلث إنه الـذي تسـاوي زواياه القائمتين وإن كان ذلك لازماً عاماً لكل مثلث بل يقال إنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع. ... ولا يـدخل فيها كونه جـوهراً... وكـذلك المشـاركة في كونه جـوهراً فـإن معـنى كونه جـوهراً أنه موجـود لا في موضـوع والموجـود ليس بجنس. فبأن يضـاف إليه أمر سـلبي وهو أنه لا في موضـوع فلا يصـير جنسـاً مقوماً بل لو أضيف إليه إيجابه وقيل موجـود في موضـوع لم يصر جنسـاً في العرض وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له وهو أنه موجـود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجوداً فضلاً أن يعـرف أنه في موضـوع أو لا في موضوع بل معـنى قولنا في رسم الجـوهر أنه الموجـود لا في موضـوع أي أنه حقيقة ما إذا وجد وجد لا في موضـوع. ولسـنا نعـني به أنه موجـود

بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه مشـاركة في جنس. ... بل الوجـود الواجب هو للأول لا لغيره بل المشـاركة في مقومـات الماهية هي المشـاركة في الجنس المحـــوج إلى المباينة بعـــده بالفصل وليس للأول ماهية ســـوى الوجـود الـواجب. فـالوجود الـواجب طبيعة حقيقية وماهية في نفسه هو له لا لغـيره. وإذا لم يكن وجـوب الوجـود إلا له لم يشـارك غـيره فلم ينفصل عنه بفصل نـوعي فلم يكن له حـد. قولنـا: المطالبة فهـذا تفهيم مـذهبهم. والكلام عليه من وجهين: مطالبة وإبطـــال. أما المطالبة فهو أن يقـــال: هـــذا حكاية المذهب فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الأول حـتى بـنيتم عليه نفي التثنية إذ قلتم: إن الثاني ينبغي أن يشاركه في شيء ويباينه في شيء والذي فيه ما يشارك به وما يباين به فهو أبطلنا إمكان التركيب في الأول فنقول: هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه إلا قــولكم المحكي عنكم في نفي الصفات وهو أن المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء فـإن كـان يصح لواحد من الأجـزاء أو الجملة وجـود دون الآخر فهو واجب الوجـود دون ما عداه وإن كان لا يصح للأجزاء وجـود دون المجتمع ولا للمجتمع وجـود دون الأجزاء فالكل معلول محتاج. وقد تكلمنا عليه في الصـفات وبينا أن ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يـدل على قطع التسلسـل. البرهان لا يدل إلا على قطع التسلسل فقط فأما العظائم الـتي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود به فلم يدل عليه دليل. فإن كان واجب الوجـود ما وصفوه به وهو أنه لا يكون فيه كثرة فلا يحتـاج في قوامه إلى غـيره فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود وإنما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات. ليس بين الجنس والفصل مباينة تامة وهو في هذا النـــوع أظهر فـــإن انقســـام الشـــيء إلى الجنس والفصل ليس كانقســـام الموصوف إلى ذات وصفة فإن الصفة غير الذات والذات غـير الصـفة والنـوع ليس غـير الجنس من كل وجه فمهما ذكرنا النـوع فقد ذكرنا الجنس وزيـادة. وإذا ذكرنا الإنسان فلم نـذكر إلا الحيـوان مع زيـادة نطـق. فقـول القائـل: إن الإنســانية هل تســتغني عن الحيوانية كقولـه: إن الإنســانية هل تســتغني عن نفسها إذا انضم إليها شيء آخر فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصـوف. إن لم تكن المباينة في الفصــل... ومن أي وجه يســتحيل أن تنقطع سلســلة المعلــولات على علــتين إحــديهما علة الســموات والأخــرى علة العناصر أو أحـدهما علة العقـول والآخر علة الأجسـام كلها ويكـون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحمرة والحرارة في محل واحد فإنهما يتباينـان بـالمعنى من غير أن نفرض في الحمرة تركيباً جنسياً وفصلياً بحيث يقبل الانفصال بل إن كـان فيه كـثرة فهو نـوع كـثرة لا يقـدح في وحـدة الـذات. فمن أي وجه يستحيل هذا في العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفي إلهين صانعين.

إما أن يكون هـذا شـرطاً في وجـوب الوجـود وإما أن لا يكـون ولا يصح في الحالين فإن قيل: إنما يستحيل هذا من حيث أن ما به من المباينة بين الذاتين إن كـان شــرطاً في وجــوب الوجــود فينبغي أن يوجد لكل واجب وجــود فلا يتباينـــان وإن لم يكن هــذا شــرطاً ولا الآخر شــرطاً فكل ما لا يشــترط في وجوب الوجود فوجوده مستغنى عنه ويتم وجوب الوجود بغيره. قلنا: هذا عين

ما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه. ومنشأ التلـبيس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح فإنا لا نسـلم أن الـدليل يـدل على واجب الوجـود إن لم يكن المراد به موجـود لا فاعل له قـديم وإن كـان المـراد هـذا فليـترك لفظ واجب الوجود وليبين أن موجوداً لا علة له ولا فاعل يستحيل فيه التعـدد والتباين ولا يقوم عليه دليل. بعض التباين هو شرط في " كـون " اللـون لونـاً فيبقى قولهم: إن ذلك هل هو شرط في أن لا يكـون له علة فهو هـوس فـإن ما لا علة له قد بينا أنه لا يعلل كونه لا علة له حتى يطلب شرطه أو هو كقول القائل: إن السوادية هل هي شرط في كون اللون لوناً فإن كـان شـرطاً فلم كان الحمرة لوناً فيقال: أما في حقيقته فلا يشـترط واحد منهما أعـني ثبـوت حقيقة اللونية في العقل وأما في وجوده فالشرط أحدهما لا بعينه أي لا يمكن جنس في الوجود إلا وله فصل. فكذلك من يثبت علتين ويقطع التسلسل بهما فيقـول: يتباينـان بفصل وأحد الفصـول شـرط الوجـود لا محالة ولكن لا على التعين. قولهم: وجوب الوجود كوجود اللونية لا كماهيته فـإن قيـل: هـذا يجـوز في اللون فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية زائـداً على الماهية ولا يجـوز في واجب الوجـود إذ ليس له إلا وجـوب الوجـود وليس ثم ماهية يضـاف الوجـود إليها. وكما أن فصل السواد وفصل الحمـرة لا يشـترط للونية في كونها لونية إنما يشترط في وجودها الحاصل بعلة فكذلك ينبغي أن لا يشترط في الوجود الواجب فـإن الوجـود الـواجب للأول كاللونية للـون لا كـالوجود المضـاف إلى اللونيـــة. قولنـــا: كلا وســيأتي الكلام عن الأمر قلنـــا: لا نســلم بل له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسألة التي بعـده. وقـولهم: إنه وجـود بلا ماهية خـارج عن المعقـول. ورجع حاصل الكلام إلى انهم بنـوا نفي التثنية على نفي الــتركيب الجنسي والفصـــلي ثم بنـــوا ذاك على نفي الماهية وراء الوجـود فمهما أبطلنا الأخـير الوجـود فمهما أبطلنا الأخـير الـذي هو أسـاس الأســاس بطل عليهم الكل وهو بنيــان ضــعيف الثبــوت قــريب من بيــوت العنكبوت. العقلية مشتركة بين الأول والمعلول الأول المسلك الثـاني الإلـزام وهو أنا نقول: إن لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنساً لأنه ليس مقــولاً في جواب ما هو فـالأول عنـدكم عقل مجـرد كما أن سـائر العقـول الـتي هي المبادئ للوجود المسـمى بالملائكة عنـدهم الـتي هي معلومـات الأول عقـول مجردة عن المـواد فهـذه الحقيقة تشـمل الأول ومعلوله الأول فـإن المعلـول الأول أيضاً بسيط لا تـركيب في ذاته إلا من حيث لوازمه وهما مشـتركان في أن كل واحد عقل مجـــرد عن المـــادة وهـــذه حقيقة جنســـية. فليس العقلية المجردة للذات من اللوازم بل هي الماهية وهـذه الماهية مشـتركة بين الأول وسـائر العقـول. فـإن لم يباينها بشـيء آخر فقد عقلتم اثنينية من غـير مباينة وإن باينها فما به المباينة غير ما به المشاركة والعقلية. وهـذه المشـاركة هي في ذات كليهما والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقية فـإن الأول عقل نفسه وعقل غـيره عند من يـرى ذلك من حيث أنه في ذاته عقل مجـرد عن المـادة وكــذى المعلــول الأول وهو العقل الأول الــذي أبدعه الله من غــير واســطة مشارك في هذا المعـنى والـدليل عليه أن العقـول الـتي هي معلـولات أنـواع مختلفة وإنما اشتراكها في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكــذلك الأول

شـــارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعـــدة أو المصـــير إلى أن العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محالان عندهم.
مسألة في إبطال قولهم إن وجود الأول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضـــاف الوجـــود إليها بل الوجـــود الـــواجب له كالماهية المطالبة بالـدليل والكلام عليه من وجهين: الأول المطالبة بالـدليل فيقـال: بم عـرفتم ذلك أبضـرورة أو نظر وليس بضـروري فلا بد من ذكر طريق النظـر. قـولهم: يكون الوجود الواجب معلولاً وهو محال فإن قيل: لأنه لو كان له ماهية لكـان الوجود مضافاً إليها وتابعاً لها ولازماً لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولاً وهو متناقض. قولنا: هو محـال إذا لم يكن له علة فاعلية فنقـول: هـذا رجوع إلى منبع التلبيس في إطلاق لفظ الوجود الواجب فإنا نقـول: له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة أي ليست معدومة منفية ووجودها مضاف إليها وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولازماً فلا مشاحة في الأسـامي بعد أن يعـرف أنه لا فاعل للوجود بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعليـة. فـإن عنـوا بالتابع والمعلول أن له علة فاعلية فليس كذلك وإن عنوا غيره فهو مسلم ولا اسـتحالة فيه إذ الـدليل لم يـدل إلا على قطع تسلسل العلل وقطعه قـولهم: تكون الماهية سبباً فاعلاً فإن قيل: فتكون الماهية سبباً للوجود الذي هو تـابع له فيكون الوجود معلولاً ومفعولاً. قولنا: أي أنه لا يسـتغنى عنه قلنـا: الماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود فكيف في القـديم إن عنـوا بالسـبب الفاعل له وإن عنـوا به وجهـاً آخر وهو أنه لا يسـتغنى عنه فليكن كـذلك فلا اســتحالة فيه إنما الإســتحالة في تسلسل العلل فـــإذا انقطع فقد انـــدفعت الإستحالة وما عدى ذلك لم تعرف استحالته فلا بد من برهان على اسـتحالته. وكل براهينهم تحكمـات مبناها على أخذ لفظ واجب الوجـود بمعـنى له لـوازم وتسـلم أن الـدليل قد دل على واجب الوجـود بـالنعت الـذي وصـفوه وليس كذلك كما سبق. من الضلال أن يقال: إن كل ماهية موجودة فمتكثرة
وعلى الجملة دليلهم في هـذا يرجع إلى دليل نفي الصـفات ونفي الإنقسـام الجنسي والفصــلي إلا أنه أغمض وأضـعف لأن هــذه الكــثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهو يقولـون: كل ماهية موجودة فمتكثرة إذ فيه ماهية ووجود. وهذا غاية الضلال فـإن الموجـود الواحد معقــول بكل حــال ولا موجــود إلا وله حقيقة ووجــود الحقيقة لا ينفي الوحدة. وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقـول المسـلك الثـاني هو أن نقـول: وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدماً مرسلاً إلا بالإضــافة إلى موجود يقدر عدمه فلا نعقل وجود مرسلاً إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة لا سيما إذا تبين ذاتاً واحـدة فكيف يتعين واحـداً متمـيزاً عن غـيره بـالمعنى ولا حقيقة له فـــإن نفي الماهية نفي للحقيقة وإذا نفى حقيقة الموجـــود لم يعقل الوجود فكـأنهم قـالوا: وجـود ولا موجـود وهو متنـاقض. لا يعقل في المعلـول نفي الماهية من الوجود ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولاً لجاز أن يكــون في المعلــولات وجــود لا حقيقة له يشــارك الأول في كونه لا حقيقة ولا ماهية له ويباينه في أن له علة والأول لا علة له فلم لا يتصور هـذا في المعلـولات وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه وما لا يعقل في نفسه فبــأن ينفي علته

لا يصــير معقــولاً وما يعقل فبــأن يقــدر له علة لا يخــرج عن كونه معقــولاً. والتنـاهي إلى هـذا الحد غاية ظلمـاتهم فقد ظنـوا أنهم يـنزهون فيما يقولـون فـانتهى كلامهم إلى النفي المجـرد فـإن نفي الماهية نفي قـولهم: ماهيته هي أنه واجب فــإن قيــل: حقيقته أنه واجب وهو الماهيــة. قولنــا: الوجــود غــير المعلـول لا يسـتغني عن الماهية قلنـا: ولا معـنى للـواجب إلا نفي العلة وهو ســلب لا يتقـــوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم الحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة حــتى توصف بأنه لا علة لها ولا يتصــور عــدمها إذ لا معــنى للوجوب إلا هذا. على أن الوجوب إن زاد على الوجود فقد جاءت الكــثرة وإن لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذى ما لا يزيد عليه.

مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم قولنـا: وما الأمر إذا كـان الأول جسـماً قـديماً فنقـول: هـذا إنما يسـتقيم لمن يـرى أن الجسم حـادث من حيث أنه لا يخلـوا عن الحـوادث وكل حـادث فيفتقر إلى محدث. فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قـديماً لا أول لوجـوده مع أنه لا يخلـوا عن قــولهم: الأول لا يقبل القســمة والجسم لا يكــون إلا مركبــاً فــإن قيــل: لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً إلى جزئين بالكمية وإلى الهيولى والصــورة بالقسمة المعنوية وإلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الأجســام وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام وواجب الوجـود واحد لا يقبل القســمة بهذه الوجوه. قولنا: أبطلنا هذا فيما سبق قلنا: وقد أبطلنا هذا عليكم وبينا أنه لا دليل لكم عليه ســوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض كـــان معلولاً. وقد تكلمنا عليه وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجــود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجودات لا موجد لها إذ نفي العــدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجـود وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه.

قولهم الجسم بلا نفس لا يكون فاعلاً وإن كان له نفس فنفسه علة له فـإن قيل: الجسم إن لم يكن له نفس لا يكون فاعلاً وإن كان له نفس فنفسه علة له فلا يكون قولنـا: كلا قلنـا: نفسـنا ليس علة لوجـود جسـمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسـمه عنـدكم بل هما يوجـدان بعلة سـواهما فـإذا جـاز وجودهما قديماً جاز أن لا يكون لهما علة. قــولهم: كيف اتفق اجتماعهما فـإن قيـل: كيف اتفق اجتمــاع النفس والجسم قولنـا: وما المـانع إذا كانا قــديمين قلنا: هو كقول القائل: كيف اتفق وجود الأول فيقـال: هـذا سـؤال عن حـادث فأما ما لم يـزل موجـوداً فلا يقـال كيف اتفـق. فكـذلك الجسم ونفسه إذا لم يـزل كل واحد موجـوداً لم يبعد أن يكـون صـانعاً قـولهم: لأن الجسم لا يخلق غيره والنفس لا تخلق إلا بواسطة الجسم فإن قيـل: لأن الجسم من حيث أنه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في إبداع النفوس وأشـياء لا تناسب الأجسام. قولنا: هـذا أمر لا يـدل عليه برهـان قلنـا: ولم لا يجـوز أن يكــون في النفــوس نفس تختص بخاصــية تتهيأ بها لأن توجد الأجســام وغــير الأجسام منها فاستحالة ذلك لا يعرف ضـرورة ولا برهـان يـدل عليه إلا أنه لم نشاهد من هذه الأجسام المشاهدة وعـدم المشـاهدة لا يـدل على الاسـتحالة

فقد أضافوا إلى الموجود الأول بما لا يضاف إلى موجود أصلاً ولم نشـاهد من غيره وعدم المشاهدة من غـيره لا يـدل على اسـتحالته منه فكـذى في نفس الجسم والجسم. قولهم: الجسم يقـدر بمقـدار فـإن قيـل: الجسم الأقصى أو الشمس أو ما قدر من الأجسام فهو متقدر بمقدار يجوز أن يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز إلى مخصص فلا يكون أولاً. قولنــا: وهذا المقدار يكون على حسب نظام الكل قلنـا: بم تنكـرون على من يقـول: إن ذلك الجسم يكون على مقـدار يجب أن يكـون عليه لنظـام الكل ولو كـان أصــغر منه أو أكــبر لم يجز كما أنكم قلتم: إن المعلــول الأول يفيض الجــرم الأقصى منه متقدراً بمقدار وسائر المقـادير بالنسـبة إلى ذات المعلـول الأول متساوية ولكن تعين بعض المقادير لكـون النظـام متعلقـاً به فـوجب المقـدار الــذي وقع ولم يجز خلافه فكــذى إذا قــدر غــير معلــول. قولنا إذا أثبتم مبــدأ للتخصيص اضطررتم إلى تجويز التخصيص بغير علة بل لو أثبتوا في المعلـول الأول الذي هو علة الجرم الأقصى عندهم مبـدأ للتخصـيص مثل إرادة مثلاً لم ينقطع السـؤال إذ يقـال: ولم أراد هـذا المقـدار دون غـيره كما ألزمـوه على المسلمين في إضافتهم الأشـياء إلى الإرادة القديمة وقد قلبنا عليهم ذلك في تعين جهة حركة السماء وفي تعين نقطتي القطبين.

فليطلق ذلك على غير المعلول أيضـاً فـإذا بـان أنهم مضـطرون إلى تجـويز تميز الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتجـويزه بغـير علة كتجـويزه بعلة إذ لا فـرق بين أن يتوجه السـؤال في نفس الشـيء فيقـال: لم اختص بهـذا القـدر وبين أن يتوجه في العلة فيقال: ولم خصصه بهـذا القـدر عن مثله فـإن أمكن دفع السؤال عن العلة بأن هـذا المقـدار ليس مثل غـيره إذ النظـام مرتبط به دون غـيره أمكن دفع السـؤال عن نفس الشــيء ولم يفتقر إلى علة وهـذا لا مخرج عنه فإن هذا المقدار المعين الواقع إن كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه أنه كيف مــيز الشــيء عن مثله خصوصــاً على أصـلهم وهم ينكــرون الإرادة الممــيزة وإن لم يكن مثلاً له فلا يثبت الجــواز بل يقــال: وقع كــذلك قديماً كما وقعت العلة القديمة بزعمهم. راجع ما سـبق وليسـتمد النـاظر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السـؤال في الإرادة القديمة وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلــك. الخاتمة وتــبين بهــذا أن من لا يصدق بحدوث الأجسـام فلا يقـدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلاً.

مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن للعـالم صـانعاً وعلة فنقـول: من ذهب إلى أن كل جسم فهو حـــادث لأنه لا يخلــوا عن الحـــوادث عقل مذهبهم في قولهم: إنه يفتقر إلى صانع وعلة. وأما أنتم فما الذي يمنعكم من مـذهب الدهرية وهو أن العـالم قـديم كـذلك ولا علة له ولا صـانع وإنما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعـدم جسم وإنما تحـدث الصـور والأعراض فإن الأجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الأربعة التي هي حشو فلك القمر وأجســـامها وموادها قديمة وإنما تتبــــدل عليها الصــــور

بالامتزاجات والاستحالات وتحدث النفوس الإنسـانية والنباتية وهـذه الحـوادث تنتهي عللها إلى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصـــــــدرها نفس قديمة للفلك فـإذن لا علة للعـالم ولا صـانع لأجسـامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديماً كذلك بلا علة أعني الأجسام. فما معـنى قـولهم إن هـذه الأجسـام وجودها بعلة وهي قديمة قولهم: لا يكون واجب الوجود وهو محال فـإن قيـل: كل ما لا علة له فهو واجب الوجـود وقد ذكرنا من صـفات واجب الوجـود ما تـبين به أن الجسم لا يكـون واجب الوجـود. قولنـا: بل ينقطع تسلسل العلل قلنا: وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري في أول الأمر إذ يقول: لا علة للأجسام وأما الصور والأعراض فبعضها علة للبعض إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية وهي بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسـفة وينقطع تسلسـلها بهـا. ومن تأمل ما ذكرنـاه علم عجز كل من يعتقد قـدم الأجسـام عن دعـوى علة لها ولزمه الـدهر والإلحـاد كما صـرح به فريق فهم الـذين وفـوا بمقتضى نظر هؤلاء. قولهم: الأجسام غير واجبة الوجود فهي ممكنة فإن قيـل: الـدليل عليه أن هذه الأجسـام إما أن كـانت واجبة الوجـود وهو محـال وإما أن كـانت ممكنة وكل ممكن يفتقر إلى علة. قولنا: ولم لا تكون بغـير علة قلنـا: لا يفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود فكل تلبيساتهم مغباة في هاتين اللفظتين.

فلنعدل إلى المفهوم وهو نفي العلة وإثباته فكأنهم يقولون: هذه الأجسام لها علة أم لا علة لها فيقول الدهري: لا علة لها فما المستنكر وإذا عني بالإمكـان هذا فنقول: إنه واجب وليس قولهم: إن الأجزاء تكون سابقة في الـذات على الجملة فإن قيل: لا ينكر أن الجسم له أجزاء وأن الجملة إنما تتقـوم بـالأجزاء وأن الأجزاء تكون سابقة في الذات على الجملة. قولنـا: لا يمكنكم الـرد على إبطال الكثرة قلنـا: ليكن كـذلك فالجملة تقـومت بـالأجزاء واجتماعها ولا علة للأجزاء ولا لاجتماعها بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعليـة. فلا يمكنهم رد هـذا إلا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الأول وقد أبطلنـاه عليهم ولا سـبيل لهم سـواه. الخاتمة فبـان أن من لا يعتقد حـدوث الأجسـام فلا أصل لاعتقـاده في الصـانع أصـلاً. مسـألة في تعجـيز من يـرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي قولنا: دليل المسـلمين دليل صـحيح... فنقول: أما المسلمون لما انحصر عنـدهم الوجـود في حـادث وفي قـديم ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته وكان. ما عداه حادثاً من جهته بإرادته حصل عنـدهم مقدمة ضـرورية في علمه فـإن المـراد بالضـرورة لا بد وأن يكـون معلوماً للمريد فبنوا عليه أن الكل معلوم له لأن الكل مراد له وحادث بإرادته فلا كائن إلا وهو حـادث بإرادته ولم يبق إلا ذاته ومهما ثبت أنه مريد عـالم بما أراده فهو حي بالضـرورة وكل حي يعـرف غـيره فهو بـأن يعـرف ذاته أولى فصار الكل عندهم معلوماً لله وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بـان لهم أنه مريد لإحداث العالم.

وأما أنتم فما هو دليلكم فأما أنتم فـإذا زعمتم أن العـالم قـديم لم يحـدث بإرادته فمن أين عرفتم أنه يعـرف غـير ذاته فلا بد من الـدليل عليـه. قـولهم: الموجـود لا في مـادة يعقل جميع المعقـولات وحاصل ما ذكـره ابن سـينا في

تحقيق ذلك في إدراج كلامه يرجع إلى فـنين: الفن الأول: أن الأول موجــود لا في مــادة وكل موجــود لا في مــادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقــولات مكشــوفة له فإنه المــانع عن درك الأشــياء كلها التعلق بالمـادة والاشـتغال بها ونفس الآدمي مشـغول بتـدبير المـادة أي البـدن وإذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشـهوات البدنية والصـفات الرذيلة المتعدية إليه من الأمور الطبيعية انكشف له حقائق المعقـولات كلهـا. ولـذلك قضى بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقـولات ولا يشذ عنهم شـيء لأنهم أيضـاً عقـول مجـردة لا في مـادة. قولنـا: النتيجة تحتـاج إلى برهـان فنقـول: قـولكم: الأول موجـود لا في مـادة إن كـان المعـنى به أنه ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم بل هو قــائم بنفسه من غــير تحــيز واختصــاص بجهة فهو مسلم. فيبقى قولكم: وما هذا صفته فهو عقل مجـرد فمـاذا تعـني بالعقل إن عنيت ما يعقل سائر الأشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب وإن عـنيت به غـيره وهو أنه يعقل نفسه فربما يســلم لك إخوانك من الفلاســفة ذلك ولكن يرجع حاصــله إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال: ولم ادعيت هـذا وليس ذلك بضـروري وقد انفـرد به ابن سـينا عن سـائر الفلاسـفة فكيف تدعيه ضـرورياً وإن كـان نظريـاً فما البرهان عليه قولهم: المـادة مـانع من درك الأشـياء قولنـا: المـانع والمـادة لا يتفقان فنقول: نسلم أنه مانع ولا نسلم أنه المانع فقط. وينتظم قياسهم على شكل القياس الشـرطي وهو أن يقـال: إن كـان هـذا في المـادة فهو لا يعقل الأشياء ولكنه ليس في المادة فإذن يعقل الأشياء. فهذا استثناء نقيض المقدم واسـتثناء نقيض المقـدم غـير منتج بالاتفـاق وهو كقـول القائـل: إن كـان هـذا إنساناً فهو حيوان لكنه ليس بإنسان فإذن ليس بحيوان. فهـذا لا يلـزم إذ ربما لا يكون إنساناً ويكون فرساً فيكـون حيوانـاً. نعم اسـتثناء نقيض المقـدم ينتج نقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التـالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم: إن كانت الشـمس طالعة فالنهـار موجـود لكن الشمس ليست طالعة فالنهار غـير موجـود لأن وجـود النهـار لا سـبب له سوى طلوع الشمس فكان أحدهما منعكساً على الآخر. وبيـان هـذه الأوضـاع والألفـاظ يفهم في كتـاب مـدارك العقـول الـذي صـنفناه مضـموماً إلى هـذا الكتـاب. قـولهم: يتفقـان فـإن قيـل: فنحن نـدعي التعـاكس وهو أن المــانع محصور في المادة فلا مانع سـواه. قولنـا: فما الـدليل عليه قـولهم: الكل من فعل الأول الفن الثاني قوله: إنا وإن لم نقـل: إن الأول مريد الأحـداث ولا إن الكل حـادث حـدوثاً زمانيـاً فإنا نقـول: إنه فعله وقد وجد منه إلا أنه لم يـزل بصـفة الفـاعلين فلم يـزل فـاعلاً فلا نفـارق غيرنا إلا في هـذا القـدر وأما في أصل الفعل فلا وإذا وجب الفاعل عالماً بالاتفاق فعله فالكل عندنا من فعلــه. قولنــا: ففعله لازم والجــواب من وجهين: أحــدهما أن الفعل قســمان: إرادي كفعل الحيــوان والإنســان وطــبيعي كفعل الشــمس في الإضــاءة والنــار في التسخين والمـاء في التبريـد. وإنما يلـزم العلم بالفعل في الفعل الإرادي كما في الصناعات البشرية وأما الفعل الطبيعي فلا. وعنـدكم إن الله فعل العـالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الإرادة والاختيار بل لــزم

الكل ذاته كما يلزم النور الشمس وكما لا قـدرة للشـمس على كف النـور ولا للنــار على كف التســخين فلا قــدرة للأول على الكف عن أفعاله تعــالى عن قــولهم علــواً كبـيراً وهـذا النمط وإن تجـوز بتسـميته فعلاً فلا يقتضي علمـاً للفاعل أصلاً. فإن قيل: بين الأمرين فرق وهو إن صـدر الكل عن ذاته بسـبب علمه بالكل فتمثل النظـام الكلي هو سـبب فيضـان الكل ولا مبـدأ له سـوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس.

قولنـا: إذا نفيت الإرادة فما المـانع أن يحـال هـذا المـذهب قلنـا: وفي هـذا خالفك إخوانك فإنهم قالوا: ذاته ذات يلزم منه وجود الكل على ترتيبه بـالطبع والاضطرار لا من حيث أنه عـالم بها فما المحيل لهـذا المـذهب مهما وافقتهم على نفي الإرادة ولما لم يشترط علم الشـمس بـالنور للـزوم النـور بل يتبعه النور ضرورة فليقدر ذلك في الأول ولا مانع منــه. يقتصر علم الأول على علم المعلول الأول وهو محال الوجه الثاني هو أنه إن سلم أن صـدور الشـيء من الفاعل يقتضي العلم أيضاً بالصادر فعندهم فعل الله واحد وهو المعلول الأول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا يكـون عالمـاً إلا به والمعلـول الأول يكـون عالماً أيضاً بما صدر منه فقط فإن الكل لم يوجد من الله دفعة بل بالوساطة والتولد واللزوم فالذي يصدر مما يصدر منه لم ينبغي أن يكون معلوماً له ولم يصـــدر منه إلا شـــيء واحد بل هـــذا لا يلـــزم في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي فإن حركة الحجر من فوق جبل قد يكون بتحريك إرادي يوجب العلم بأصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بوسـاطته من مصـادمته وكسـره غيره. فهذا أيضـاً لا جـواب له عنـه. قـولهم: إن كـان الأول لا يعـرف إلا نفسه أمست المعلـولات فوقه شـرفاً فـإن قيـل: لو قضـينا بأنه لا يعـرف إلا نفسه لكـان ذلك في غاية الشـناعة فـإن غـيره يعـرف نفسه ويعرفه ويعـرف غـيره فيكون في الشرف فوقه كيف يكون المعلول أشرف من العلة قولنا: هذا أمر لازم!... قلنا: فهـذه الشـناعة لازمة من مقـاد الفلسـفة في نفي الإرادة ونفي حــدث العــالم فيجب ارتكابها كما ارتكب ســائر الفلاســفة أو لا بد من تــرك الفلسفة والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة.

أو لا بد من إبطاله ثم يقــال: بم تنكر على من قــال من الفلاســفة إن ذلك ليس بزيادة شرف فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ليسـتفيد به كمـالاً فإنه في ذاته قاصر والإنسان شرف بالمعقولات إما ليطلع على مصلحته في العــواقب في الدنيا والآخرة وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة وكذى سائر المخلوقات. وأما ذات الله فمسـتغنية عن التكميل بل لو قـدر له علم يكمل به لكـان ذاته من حيث ذاته ناقصـــاً. فكما أن علمه بـــالخواص من النقصـــان كـــذلك علمه بالكليــات وهــذا كما قلت في الســمع والبصر وفي العلم بالجزئيــات الداخلة تحت الزمان فإنك وافقت سائر الفلاسفة بـأن الله مـنزه عنه وأن المتغـيرات الداخلة في الزمــان المنقســمة إلى ما كــان ويكــون لا يعرفه الأول لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته وتأثراً ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمــال وإنما النقصان في الحواس والحاجة إليها ولولا نقصــان الآدمي لما احتــاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير به. وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم

أنه نقصان. فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ونـدرك المحسوسـات كلها والأول لا يعرف شـيئاً من الجزئيـات ولا يـدرك شـيئاً من المحسوسـات ولا يكـون ذلك نقصـاناً فـالعلم بالكليـات العقلية أيضـاً يجـوز أن يثبت لغـيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان أيضاً وهذا لا مخرج عنه.

مسـألة في تعجـيزهم عن إقامة الـدليل على أنه يعـرف ذاته أيضـاً فنقـول: المسلمون لما عرفـوا حـدوث العـالم بإرادته اسـتدلوا بـالإرادة على العلم ثم بالإرادة والعلم جميعـاً على الحيـاة ثم بالحيـاة على أن كل حي يشـعر بنفسه وهو حي فيعرف ذاته فكان هذا منهجاً معقـولاً في غاية المتانـة. وأما أنتم فلا فأما أنتم فإذا نفيتم الإرادة والإحداث وزعمتم أن ما يصـدر منه يصـدر بلـزوم على سبيل الضرورة والطبع فـأي بعد أن تكـون ذاته ذاتـاً من شـأنها أن يوجد منه المعلـول الأول فقط ثم يلـزم المعلـول الأول المعلـول الثـاني إلى تمـام تـرتيب الموجـودات ولكنه مع ذلك لا يشـعر بذاته كالنـار يلـزم منها السـخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل ما يعـرف ذاته يعـرف ما يصـدر منه فيعـرف غـيره. وقد بينا من مـذهبهم أنه لا يعـرف غـيره وألزمنا من خـالفهم في ذلك مـوافقتهم بحكم وضـعهم وإذا لم يعرف غيره لم يبعد أن لا يعرف نفسه. قولهم: يكـون الأول ميتـاً! فـإن قيـل: كل من لا يعــرف نفسه فهو ميت فكيف يكــون الأول ميتــاً قولنــا: إن نفيت الصـفات من الأول فما حاجته إلى معرفة نفسه قلنـا: فقد لـزمكم ذلك على مساق مذهبكم إذ لا فصل بينكم وبين من قال: كل من لا يفعل بإرادة وقـدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت. فـإن جـاز أن يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها فـأي حاجة به إلى أن يعـرف ذاته فإن عـادوا إلى أن كل بـريء عن المـادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا أن ذلك تحكم لا برهان عليه. قولهم: الحي أشرف من الميت فإن قيـل: البرهـان عليه أن الموجود ينقسم إلى حي وإلى ميت والحي أقدم وأشـرف من الميت والأول أقدم واشرف فليكن حيـاً وكل حي يشـعر بذاته إذ يسـتحيل أن يكـون في معلولاته الحي هو لا يكون حياً. قولنا: لم يستحيل كـون المعلـول أشـرف من العلة قلنا: هـذه تحكمـات فإنا نقـول: لم يسـتحيل أن يلـزم مما لا يعـرف نفسه ما يعرف نفسه بالوسـائط الكثـيرة أو بغـير واسـطة فـإن كـان المحيل لذلك كون المعلول أشرف من العلة فلم يستحيل أن يكون المعلـول أشـرف من العلة وليس هـذا بـديهياً فيكـون شـرفه لا في معرفة الـذات بل في كونه مبدأ لذوات المعرفة ثم بم تنكرون أن شرفه في أن وجـود الكل تـابع لذاته لا في علمه الدليل عليه أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع. ولو قال قائل: الموجود ينقسم إلى البصير والأعمى والعالم والجاهل فليكن البصـير أقـدم وليكن الأول بصـيراً وعالمـاً بالأشـياء. لكنكم تنكــرون ذلك وتقولــون: ليس الشــرف في البصر والعلم بالأشــياء بل في الاسـتغناء عن البصر والعلم وكـون الـذات بحيث يوجد منه الكل فيه العلمـاء وذوو الأبصـار. فكـذلك لا شـرف في معرفة الـذات بل في كونه مبـدأ لـذوات المعرفة وهذا شرف مخصوص به. الخاتمة ليس هنـاك دليل على تلك الأمـور إن لم تؤخذ إلا من نظر العقل فبالضــرورة يضــطرون إلى نفي علمه أيضــاً

بذاته إذ لا يدل على شيء من ذلك سـوى الإرادة ولا يـدل على الإرادة سـوى حدث العالم. وبفساد ذلك يفسد هـذا كله على من يأخذ هـذه الأمـور من نظر العقـــل. فجميع ما ذكـــروه من صـــفات الأول أو نفـــوه لا حجة لهم عليها إلا تخمينات وظنون تستنكف الفقهـاء منها في الظنيـات. ولا غـرو لو حـار العقل في الصفات الإلهية ولا عجب إنما العجب من عجبهم بأنفسـهم وبـأدلتهم ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط الخبـال. الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كـان وما يكـون اتفـاقهم على هذه المسـألة وقد اتفقـوا على ذلك فـإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه فلا يخفى هـذا عن مذهبه ومن ذهب إلى أنه يعلم غـيره وهو الـذي اختاره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمســـتقبل والآن ومع ذلك زعم أنه لا يعـــزب عن علمه مثقال ذرة في السـموات ولا في الأرض إلا أنه يعلم الجزئيـات بنـوع كلي. ولا بد أولاً من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض.

قولهم إن كسوف الشـمس في المسـتقبل والحاضر والماضي نعلمه بعلـوم ثلاثة ونبين هذا بمثال وهو أن الشـمس مثلاً ينكسف بعد أن لم يكن منكسـفاً ثم يتجلى فيحصل له ثلثة أحوال أعني أحوال الكسـوف حالة هو فيها معـدوم منتظر الوجـود أي سـيكون وحـال هو فيها موجـود أي هو كـائن وحالة ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كـان من قبـل. ولنا بـإزاء الأحـوال الثلثة ثلثة علـوم مختلفة فإنا نعلم أولاً أن الكسوف معدوم وسيكون وثانياً أنه كـائن وثالثـاً أنه كـان وليس كائنـاً الآن وهـذه العلـوم الثلثة متعـددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يـوجب تغـير الـذات العالمة فإنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسـوف موجـود الآن كـان جهلاً لا علماً ولو علم عند وجـوده أنه معـدوم كـان جهلاً فبعض هـذه لا يقـوم مقام بعض. إن الله لا يعلم لأنه لا يتغير... فزعمـوا أن الله لا يختلف حاله في هـذه الأحـوال الثلثة فإنه يـؤدي إلى التغـير وما لم يختلف حاله لم يتصـور أن يعلم هذه الأمور الثلثة فإن العلم يتبع المعلوم فـإذا تغـير المعلـوم تغـير العلم وإذا تغير العلم فقد تغير العـالم لا محالة والتغـير على الله محـال. ... إلا بعلم لا يختلف ومع هذا زعم أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علماً هو يتصف به في الأزل ولا يختلف مثل أن يعلم مثلاً أن الشـمس موجـود وأن القمر موجـود فإنهما حصلا منه بواسـطة الملائكة الـتي سـموها باصـطلاحهم عقولاً مجردة ويعلم أنها تتحـرك حركـات دورية ويعلم أن بين فلكيهما تقـاطع على نقطــتين هما الــرأس والــذنب وأنهما يجتمعــان في بعض الأحــوال في العقدتين فينكسف الشمس أي يحول جرم القمر بينهما وبين أعين النــاظرين فيستتر الشمس عن الأعين وأنه إذا جاوز العقدة مثلاً بمقدار كـذى وهو سـنة مثلاً فإنه ينكسف مرة أخرى وأن ذلك الإنكسـاف يكـون في جميعه أو ثلثه أو نصــفه وأنه يمكث سـاعة أو سـاعتين وهكــذى إلى جميع أحــوال الكســوف وعوارضه فلا يعـزب عن علمه شـيء ولكن علمه بهـذا قبل الكسـوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيراً في ذاته.

فجميع الحوادث مكشوفة له انكشافاً واحداً لا يؤثر فيه الزمان وكـذى علمه بجميع الحوادث فإنها إنما تحـدث بأسـباب وتلك الأسـباب لها أسـباب أخر إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية السـماوية وسـبب الحركة نفس السـموات وسـبب تحريك النفس الشـوق إلى التشـبه بالله والملائكة المقـربين. فالكل معلوم له أي هو منكشف له انكشافاً واحداً متناسباً لا يـؤثر فيه الزمـان ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال: إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعـده أنه انجلى الآن وكل ما يجب في تعريفه الإضـافة إلى الزمـان فلا يتصـور أن يعلمه لأنه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمـان. فهو يعلم الخـواص ولا يعلم عوارضـها... وكـذى مـذهبهم فيما ينقسم بالمـادة والمكـان كأشـخاص النـاس والحيوانـات فـإنهم يقولـون: لا يعلم عـوارض زيد وعمـرو وخالد وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وأنه ينبغي أن يكـون بدنه مركباً من أعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للإدراك وبعضها زوج وبعضها فـرد وأن قـواه ينبغي أن تكـون مبثوثة في أجزائه وهلم جـرا إلى كل صفة في داخل الآدمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصـفاته ولوازمه حـتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كليـاً. ... وأما العـوارض فلا يميزها إلا الحس فأما شـخص زيد فإنما يتمـيز عن شـخص عمـرو للحس لا للعقل فـإن عمـاد التميـيز إليه الإشـارة إلى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكـان الكلي فأما قولنا هـذا وهـذا فهو إشـارة إلى نسـبة حاصـلة لـذلك المحسـوس إلى الحـاس بكونه منه على قـرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل في حقه. قولنا: وبـذلك يستأصـلون الأديـان وهـذه قاعـدة اعتقـدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية إذ مضمونها أن زيد مثلاً لو أطاع الله أو عصـاه لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيـداً بعينه فإنه شـخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن وإذا لم يعـرف الشـخص لم يعـرف أحواله وأفعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا إسـلامه وإنما يعلم كفر الإنسـان وإسـلامه مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص بل يلزم أن يقال: تحدى محمد صـلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة أنه تحدى بها وكـذلك الحـال مع كل نبي معين وإنه إنما يعلم أن من النـاس من يتحـدى بـالنبوة وأن صـفة أولئك كـذى وكـذى فأما النـبي المعين بشخصه فلا يعرفه فـإن ذلك يعـرف بالحس والأحوال الصادرة منه لا يعرفها لأنها أحـوال تنقسم بانقسـام الزمـان من شخص معين ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً. فهـذا ما أردنا أن نـذكره من نقل مذهبهم أولاً ثم تفهيمه ثانياً ثم من القبايح اللازمة عليه ثالثاً. فلنـذكر الآن خبالهم ووجه بطلانه. قولهم: من علم علماً مختلفاً متعاقباً تغير وخبالهم أن هـذه أحـوال ثلثة مختلفة والمختلفـات إذا تعـاقبت على محل واحد أوجبت فيه تغيراً لا محالة. فإن كان حالة الكسوف عالماً بأنه سـيكون كما كـان قبله فهو جاهل لا عالم وإن كان عالمـاً بأنه كـائن وقبل ذلك كـان عالمـاً بأنه ليس بكـائن وأنه سـيكون فقد اختلف علمه واختلف حاله فلـزم التغـير إذ لا معـنى للتغير إلا اختلاف العالم فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه فقد تغـير ولم يكن له علم بأنه كائن ثم حصل حالة الوجود فقد تغير. في الإضافة وحققـوا هـذا بـأن الأحوال ثلثة حالة هي إضـافة محضة ككونك يمينـاً وشـمالاً فـإن هـذا لا يرجع

إلى وصف ذاتي بل هو إضافة محضة فإن تحول الشيء الذي كان على يمينك إلى شـمالك تغـيرت إضـافتك ولم تتغـير ذاتك بحـال وهـذا تبـدل إضـافة على الذات وليس بتبدل الذات. ومن هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضـها لم تتغـير قوتك الغريزية ولا قدرتك لأن القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أولاً ثم على المعين ثانيـاً من حيث أنه جسم فلم تكن إضـافة القـدرة إلى الجسم المعين وصـفاً ذاتياً بل إضافة محضة فعدمها يـوجب زوال إضـافة لا تغـيراً في حـال القـادر. والثالث تغير في الذات وهو أن لا يكون عالماً فيعلم أو لا يكون قـادراً فيقـدر فهذا تغير.

تغير المعلوم يوجب تغير علم العالم وهي الإضافة وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فإن حقيقة ذات العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخـاص إذ حقيقة العلم المعين تعلقه بـــذلك المعلـــوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه يوجب اختلاف حال العـالم. ولا يمكن أن يقال: إن للذات علم واحد فيصير علماً بالكون بعد كونه علماً بأنه سيكون ثم هو يصـير علمـاً بأنه كـان بعد أن كـان علمـاً بأنه كـائن فـالعلم واحد متشـابه الأحـوال وقد تبـدلت عليه الإضـافة لأن الإضـافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم فيلزم منه التغير وهو محال على الله. مع تغير ما ينزل منزلة الإضافة المحضة والاعتراض من وجهين: أحـدهما أن يقـال: بم تنكرون على من يقول: إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكســوف مثلاً في وقت معين وذلك العلم قبل وجـوده علم بأنه سـيكون وهو بعينه عند الوجـود علم بـالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضـاء وإن هـذه الاختلافـات ترجع إلى إضافات لا تـوجب تبـدلاً في ذات العلم فلا تـوجب تغـيراً في ذات العـالم وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة فإن الشخص الواحد يكـون على يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك فتتعـاقب عليك الإضـافات والمتغـير ذلك الشخص المنتقل دونك وهكذى ينبغي أن يفهم الحال في علم الله فإنا نسـلم أنه يعلم الأشـياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحـال لا يتغـير وغرضـهم نفي التغير وهو متفق عليه.

في إمكان الله أن يخلق لنا مثل هذا العلم وقولهم: من ضرورة إثبـات العلم بالكون الآن والانقضاء بعـده تغـير فليس بمسـلم فمن أين عرفـوا ذلك بل لو خلق الله لنا علماً بقـدوم زيد غـداً عند طلـوع الشـمس وأدام هـذا العلم ولم يخلق لنا علماً آخر ولا غفلة عن هـذا العلم لكنا عند طلـوع الشـمس عـالمين بمجرد العلم السـابق بقدومه الآن وبعـده بأنه قـدم من قبل وكـان ذلك العلم الواحد البـاقي كافيـاً في الإحاطة بهـذه الأحـوال الثلثـة. اعتراضـهم فيبقى قـــولهم: إن الإضـــافة إلى المعلـــوم المعين داخلة في حقيقته ومهما اختلفت الإضافة اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير. تقولـون بـأن الله لا يعلم " الإنسـان المطلق " الخ فنقـول: إن صح هذا فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قــالوا: إنه لا يعلم إلا نفسه وإن علمه بذاته عين ذاته لأنه لو علم الإنســـــان المطلق والحيـــــوان

المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفـات لا محالة فالإضـافات إليها تختلف لا محالة فلا يصــلح العلم الواحد لأن يكــون علمــاً بالمختلفــات لأن المضــاف مختلف والإضــافة مختلفة والإضــافة إلى المعلــوم ذاتية للعلم فيــوجب ذلك تعـدداً واختلافـاً لا تعـدداً فقط مع التماثل إذ المتمـاثلات ما يسد بعضـها مسد البعض والعلم بــالحيوان لا يسد مسد العلم بالجمــاد ولا العلم بالبيــاض يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان. ... فكم بالأحرى بهذا الأمر ثم هذه الأنواع والأجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها وهي مختلفـة. فـالعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه وليت شـعري كيف يسـتجير العاقل من نفسه أن يحيل الاتحـاد في العلم بالشـيء الواحد المنقسم أحواله إلى الماضي والمسـتقبل والآن وهو لا يحيل الاتحــاد في العلم المتعلق بجميع الأجنــاس والأنــواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الأجنــاس والأنــواع المتباعـدة أشد من الاختلاف الواقع بين أحــوال الشـيء الواحد المنقسم بانقسـام الزمـان وإذا لم يـوجب ذلك تعـدداً واختلافـاً كيف يـوجب هـذا تعـدداً واختلافـاً ومهما ثبت بالبرهـان أن اختلاف الأزمـان دون اختلاف الأجناس والأنواع وأن ذلك لم يـوجب التعـدد والاختلاف فهـذا أيضـاً لا يـوجب الاختلاف وإذا لم يـوجب الاختلاف جـاز الإحاطة بالكل بعلم واحد دائم في الأزل والأبد ولا يـوجب ذلك تغـيراً في ذات العـالم. هلا تعقلـون قـديماً متغيراً الإعتراض الثاني هو أن يقال: وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية وإن كان يتغير وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم من المعتزلة إلى أن علومه بــالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخــرهم أنه محل الحــوادث ولم ينكر جمــاهير أهل الحق عليهم إلا من حيث أن المتغـير لا يخلـوا عن التغـير وما لا يخلـوا عن التغـير والحوادث فهو حادث وليس بقديم. وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم وأنه لا يخلـوا عن التغـير. قـولهم يكـون العلم حادثـاً إما من جهته أو من جهة غـيره والحال أنه محال في الحالين فإن قيـل: إنما أحلنا ذلك لأن العلم الحـادث في ذاته لا يخلـوا إما أن يحـدث من جهته أو من جهة غـيره وباطل أن يحـدث منه فإنا بينا أن القديم لا يصدر منه حـادث ولا يصـير فـاعلاً بعد أن لم يكن فـاعلاً فإنه يوجب تغيراً وقد قررناه في مسألة حدث العالم وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ومغيراً له حتى تتغـير أحواله على سـبيل التسـخر والاضـطرار من جهة غـيره قولنـا: عليكم ألا ترفضـوا الحـال الأول... قلنا: كل واحد من القسمين غير محال على أصـلكم. أما قـولكم: إنه يسـتحيل أن يصـدر من القـديم حـادث فقد أبطلنـاه في تلك المسـألة. كيف وعنــدكم يسـتحيل أن يصـدر من القـديم حـادث هو أول الحـوادث فشـرط استحالته كونه أولاً وإلا فهذه الحوادث ليست لها أسباب حادثة إلى غـير نهاية بل تنتهي بواسـطة الحركة الدورية إلى شـيء قـديم هو نفس الفلك وحياتـه. فــالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحــدث منها وكل جــزء من أجــزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة. فإذن الحـوادث صـادرة من القديم عندكم ولكن إذ تشابه أحوال القديم تشابه فيضـان الحـوادث منه على الــدوام كما يتشــابه أحــوال الحركة لما أن كــانت تصــدر من قــديم متشــابه

الأحـوال. فاسـتبان أن كل فريق منهم معـترف بأنه يجـوز صـدور حـادث من قـديم إذا كـانت تصـدر على التناسب والـدوام فلتكن العلـوم الحادثة من هـذا القبيل.

... ولا الحال الثاني: وذلك لا للزوم التغير... وأما القسم الثـاني وهو صـدور هذا العلم فيه من غـيره فنقـول: ولم يسـتحيل ذلك عنـدكم وليس فيه إلا ثلثة أمور: أحدها التغير وقد بينا لزومه على أصلكم. ... ولا لحدوث التغير من جهة غيره... والثاني كون الغـير سـبباً لتغـير الغـير وهو غـير محـال عنـدكم فليكن حــدوث الشــيء ســبباً لحــدوث العلم به كما أنكم تقولــون: تمثل الشــخص المتلــون بــإزاء الحدقة الباصــرة ســبب لانطبــاع مثـال الشـخص في الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهــواء المشف بين الحدقة والمبصــر. فــإذا جاز أن يكون جماد سبباً لانطباع الصورة في الحدقة وهو معـنى الإبصـار فلم يستحيل أن يكون حـدوث الحـوادث سـبباً لحصـول علم الأول بها فـإن القـوة الباصرة كما أنها مستعدة للإدراك ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفــاع الحواجز سبباً لحصول الإدراك فليكن ذات المبدأ الأول عندكم مستعداً لقبول العلم ويخرج من القـوة إلى الفعل بوجـود ذلك الحـادث. فـإن كـان فيه تغـير القديم فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل وإن زعمتم أن ذلك يسـتحيل في واجب الوجــود فليس لكم على إثبــات واجب الوجــود دليل إلا قطع سلســلة العلل والمعلـــولات كما ســـبق. وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن بقــــديم متغير. ... ولا " لتسـخر " القـديم والأمر الثـالث الـذي يتضـمنه هـذا هو كـون القديم متغيراً بغيره وإن ذلك يشبه التسخر واسـتيلاء الغـير عليه فيقـال: ولم يسـتحيل عنـدكم هـذا وهو أن يكـون هو سـبباً لحـدوث الحـوادث بوسـائط ثم يكون حدوث الحوادث سبباً لحصول العلم له بها فكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوسائط.

تقولون إن ما يصدر من الله يصـور على سـبيل اللـزوم والطبع وقـولكم إن ذلك يشبه التسخر فليكن كذلك فإنه لائق بأصـلكم إذ زعمتم أن ما يصـدر من الله يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على أن لا يفعل. وهذا أيضـاً يشبه نوعـاً من قـولهم: كماله في أن يكـون مصـدر الكل فـإن قيـل: إن ذلك ليس باضطرار لأن كماله في أن يكون مصدراً لجميع الأشـياء. قولنـا:... وفي أن يعلم الكل فهـذا ليس بتسـخر فـإن كماله في أن يعلم جميع الأشـياء ولو حصل لنا علم مقـارن لكل حـادث لكـان ذلك كمـالاً لنا لا نقصـاناً وتسـخراً. فليكن كذلك في حقه. مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعـالى بحركته الدورية قـولهم وقد قـالوا إن السـماء حيـوان وإن له نفساً نسبته إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا وكما أن أبداننا تتحـرك بـالإرادة نحو أغراضـها بتحريك النفس فكـذى السـموات وإن غـرض السموات بحركتها الذاتية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره.

لا ينكر إمكانه ومــذهبهم في هــذه المســألة مما لا ينكر إمكانه ولا يــدعى استحالته فـإن الله قـادر على أن يخلق الحيـاة في كل جسم فلا كـبر الجسم يمنع من كونه حياً ولا كونه مسـتديراً فـإن الشـكل المخصـوص ليس شـرطاً للحياة إذ الحيوانات مع اختلاف أشـكالها مشـتركة في قبـول الحيـاة. ولكن لا

يعرف بدليل العقل ولكنا ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل وإن هذا إن كان صحيحاً فلا يطلع عليه إلا الأنبياء بإلهام من الله أو وحي وقياس العقل ليس يدل عليه. نعم لا يبعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل إن وجد الدليل وساعد ولكنا نقول ما أوردوه دليلاً لا يصلح إلا لإفادة ظن فأما أن يفيد قطعاً فلا. الضلال في قولهم بأن السماء متحرك وخبالهم فيه أن قالوا: السماء متحرك وهذه مقدمة حسية. وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية إذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسماً لكان كل جسم متحركاً. كل متحرك إما أن يكون قسرياً أو طبيعياً أو إرادياً وكل محرك فإما أن يكون منبعثاً عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر إلى أسفل والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة وإما أن يكون المحرك خارجاً ولكن يحرك على طريق القسر كدفع الحجر إلى فوق. وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فإما أن لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل وإما أن يشعر به ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة الدائرة بين النفي والإثبات إما قسرية طبيعية وإما طبيعية وإما إرادية وإذا بطل قسمان تعين الثالث.

ولا يمكن أن يكون قسرياً ولا يمكن أن يكون قسرياً لأن المحرك القاسر إما جسم آخر يتحرك بالإرادة أو بالقسر وينتهي لا محالة إلي إرادة ومهما أثبت في أجسام السموات متحرك بالإرادة فقد حصل الغرض فأي فائدة في وضع حركات قسرية وبالآخرة لا بد من الرجوع إلى الإرادة وإما أن يقال: إنه يتحرك بالقسر والله هو المحرك بغير واسطة وهو محال لأنه لو تحرك به من حيث أنه جسم وأنه خالقه للزم أن يتحرك كل جسم فلا بد وأن تختص الحركة بصفة به يتميز عن غيره من الأجسام وتلك الصفة هي المحرك القريب إما بالإرادة أو الطبع. ولا يمكن أن يقال إن الله يحركه بالإرادة لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لأن يراد تحريكه دون غيره ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً فإن ذلك محال كما سبق في مسألة حدث العالم وإذا ثبت أن هذا الجسم ينبغي أن يكون فيه صفة هو مبدأ الحركة بطل القسم الأول وهو تقدير الحركة القسرية. ولا أن يكون طبيعياً لأنه يعود إلى المكان المهروب عنه. فهو إذا إرادياً فيبقى أن يقال: هي طبيعية وهو غير ممكن لأن الطبيعة بمجردها قط لا تكون سبباً للحركة لأن معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم إن كان ملائماً له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء وإذا غمس في الماء تحرك إلى وجه الماء فإنه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم كما هرب من وسط الماء إلى حيز الهواء. والحركة الدورية لا يتصور أن تكون طبيعية لأن كل وضع وأين يفرض الهرب منه فهو عائد إليه والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع ولذلك لا ينصرف زق الهواء إلى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الأرض فيعود إلى الهوى. فلم يبق إلا القسم الثالث وهي الحركة الإرادية.

الاعتراض هناك ثلاث احتمالات أخرى الاعتراض هو أنا نقول: نحن نقرر ثلث احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها. الأول أن يقـدر حركة السـماء قهـراً لجسم آخر مريد لحركتها يـديرها على الـدوام وذلك الجسم المحـرك لا يكون كرة ولا يكون محيطاً فلا يكون سـماء فيبطل قـولهم إن حركة السـماء إرادية وإن السماء حيوان. وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه إلا مجـرد استبعاد. أو تكون بإرادة الله الثاني هو أن يقال الحركة قسرية ومبـدؤها إرادة الله فإنا نقول: حركة الحجر إلى أسفل أيضاً قسري يحدث بخلق الله الحركة فيه وكذى القول في سائر حركات الأجسام التي ليست حيوانيـة. والاعـتراض على الإرادة قد أبطلنــاه فيبقى اسـتبعادهم أن الإرادة لم اختصت به وسـائر الأجســـام تشـــاركها في الجســـمية فقد بينا أن الإرادة القديمة من شـــأنها تخصيص الشـيء عن مثله وأنهم مضـطرون إلى إثبـات صـفة هـذا شـأنها في تعـــيين جهة الحركة الدورية وفي تعـــيين موضع القطب والنقطة فلا نعيـــده والقول الوجيز إن ما استبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الإرادة به من غير تميز بصـفة ينقلب عليهم في تمـيزه بتلك الصـفة فإنا نقـول: ولم تمـيز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الأجسـام وسـائر الأجسـام أيضـاً أجسـام فلم حصل فيه ما لم يحصل في غـيره فـإن علل ذلك بصـفة أخـرى توجه السؤال في الصفة الأخرى وهكـذى يتسلسل إلى غـير نهاية فيضـطرون بـالآخرة إلى التحكم في الإرادة وأن في المبـادئ ما يمـيز الشـيء عن مثله ويخصصه بصفة عن أمثاله.

أو تكون بالطبع وبدون أن تشعر لا لطلب المكان ولا للهـرب منه الثـالث هو أن يسلم أن السماء اختص بصفة تلك الصـفة مبـدأ الحركة كما اعتقـدوه في هـوى الحجر إلى أسـفل إلا أنه لا يشـعر به كـالحجر. وقـولهم: إن المطلـوب بـالطبع لا يكـون مهروبـاً عنه بـالطبع فتلـبيس لأنه ليس ثم أمـاكن متفاصـلة بالعـــدد عنـــدهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحـــدة فلا للجسم جـــزء بالفعل ولا للحركة جـــزء بالفعل وإنما يتجـــزى بـــالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان. فيمكن أن يخلق جسم وفي ذاته معـنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعـنى لا أن مقتضى المعنى طلب المكان ثم تكون حركة للوصول إليـه. الحركة نفس المقتضى لا لطلب مكـان وقـولكم: إن كل حركة فهو لطلب مكـان أو هـرب منه إذا كـان ضـــرورياً فكـــأنكم جعلتم طلب المكـــان مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غـــير مقصــودة في نفســها بل وســيلة إليه ونحن نقــول: لا يبعد أن تكــون الحركة نفس المقتضى لا لطلب مكـان فما الـذي يحيل ذلك الخلاصة فاسـتبان أن ما ذكروه إن ظن أنه أغلب من احتمال آخر فلا يتيقن قطعاً انتفاء غيره. فالحكم على السماء بأنه حيوان تحكم محض لا مستند له.

مسألة في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء قـولهم إن السـماء متقرب إلى الله وقد قالوا: إن السماء مطيع لله بحركته ومتقرب إليه لأن كل حركة بالإرادة فهو لغرض إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيـوان إلا إذا كـان الفعل أولى به من الـترك وإلا فلو اسـتوى الفعل والـترك لما تصـور الفعل. في الكمـال ثم التقـرب إلى الله ليس معنـاه طلب الرضا والحـذر من

السخط فإن الله يتقدس عن السخط والرضا وإن أطلق هذه الألفاظ فعلى سبيل المجاز يكني بها عن إرادة العقاب وإرادة الثواب ولا يجوز أن يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فإنه محال فلا يبقى إلا طلب القرب في الصفات فإن الوجود الأكمل وجوده وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص وللنقصان درجات وتفاوت فالملك أقرب إليه صفة لا مكاناً وهو المراد بالملائكة المقربين أي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تفنى ولا تستحيل وتعلم الأشياء على ما هي عليه والإنسان كلما ازداد قرباً من الملك في الصفات ازداد قرباً من الله ومنتهى طبقة الآدميين التشبه بالملائكة.

الملائكة المقربون كمالهم لا يزداد وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات وذلك للآدمي بأن يعلم حقائق الأشياء وبأن يبقى بقاءً مؤبداً على أكمل أحواله الممكن له فإن البقاء على الكمال الأقصى هو الله. والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود إذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل فإذن كمالهم في الغاية القصوى بالإضافة إلى ما سوى الله. والملائكة السماوية يزداد كمالهم بتحريك السماء ويتشبهون بالله والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما بالقوة وكمالاتها منقسمة إلى ما هو بالفعل كالشكل الكري والهيئة وذلك حاضر وإلى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والأين. وما من وضع معين إلا وهو ممكن له ولكن ليست له سائر الأوضاع بالفعل فإن الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعاً بعد وضع وأيناً بعد أين ولا ينقطع قط هذا الإمكان فلا تنقطع هذه الحركات وإنما قصده التشبه بالمبدأ الأول في نيل الكمال الأقصى على حسب الإمكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله.

فإنهم يستوفون كل وضع ممكن فيفيض منه الخير وقد حصل لها التشبه من وجهين: أحدهما استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الأول. والثاني ما يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوالع بالنسبة إلى الأرض فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية. وكل نفس عاقلة فمتشوقة إلى الاستكمال بذاتها. والاعتراض على هذا هو أن في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكنا لا نطول به ونعود إلى الغرض الذي عنيتموه آخراً ونبطله من وجهين. أحدهما أن طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون له حماقة لا طاعة وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤونة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد أو بيت ويزعم أنه يتقرب إلى الله فإنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن وزعم أن الكون في الأماكن ممكن لي ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد فأستوفيه بالنوع فإن فيه استكمالاً وتقرباً فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ويقال: الانتقال من حيز إلى

حيز ومن مكان إلى مكان ليس كمالاً يعتد به أو يتشوف إليه ولا فــرق بين ما ذكروه وبين هذا.

لماذا لا تختلف الحركة والثاني هو أنا نقول: ما ذكرتمـوه من الغـرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الأولى مشرقية وهلا كـانت حركـات الكل إلى جهة واحـدة فـإن كـان في اختلافها غـرض فهلا اختلفت بـالعكس فكـانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشـرقية فـإن كل ما ذكـروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسـات وغيرها يحصل بعكسه. وكذى ما ذكروه من استيفاء الأوضـاع والأيـون كيف ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومـرة من جـانب استيفاء لما يمكن لها إن كان في استيفاء كل ممكن كمال هـذه الأمـور يطلع عليها على سـبيل الإلهـام لا على سـبيل الاسـتدلال فـدل أن هـذه خيـالات لا حاصل لها وأن أسرار ملكـوت السـموات لا يطلع عليه بأمثـال هـذه الخيـالات وإنما يطلع الله عليه أنبيــاءه وأوليــاءه على ســبيل الإلهــام لا على ســبيل الاستدلال ولـذلك عجز الفلاسـفة من عند آخـرهم عن بيـان السـبب في جهة الحركة واختيارهـا. الاسـتكمال بالحركة - وبهـذه الحركة إفاضة الخـير وقـال بعضهم: لما كان اسـتكمالها يحصل بالحركة من أي جهة كـانت وكـان انتظـام الحوادث الأرضية يستدعي اختلاف حركات وتعين جهات كـان الـداعي لها إلى أصل الحركة التقـرب إلى الله والــداعي إلى جهة الحركة إفاضة الخــير على العالم السفلي. قولنا: قد يكون بالسكون وهـذا باطل من وجهين. أحـدهما أن ذلك إن أمكن أن يتخيل فليقض بــأن مقتضى طبعه الســكون احــترازاً عن الحركة والتغــير وهو التشــبه بالله على التحقيق فإنه مقــدس عن التغــير والحركة تغير ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير فإنه كان ينتفع به غيره وليس يثقل عليه الحركة وليس تتعبه فما المانع من هذا الخيال أو باختلاف الحركات والثاني أن الحـوادث تنبـنى على اختلاف النسب المتولـدة من اختلاف جهـات الحركــات فلتكن الحركة الأولى مغربية وما عــداها مشــرقية وقد حصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب. فلم تعينت جهة واحدة وهـذه الاختلافـات لا تســتدعي إلا أصل الاختلاف فأما جهة بعينها فليس بــأولى من نقيضــها في هذا الغرض. مسألة في إبطال قولهم إن نفوس السـموات مطلعة على جميع الجزئيــات الحادثة في هــذا العــالم وإن المــراد بــاللوح المحفــوظ نفــوس السموات وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضـاهي انتقـاش المحفوظـات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان لا أنه جسم صلب عـريض مكتـوب عليه وإذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطـوط لا نهاية لها على جسم ولا يمكن تعريف أشـياء لا نهاية لها بخطـوط معـدودة. مـذهبهم وقد زعمـوا أن الملائكة السـماوية هي نفوس السموات وأن الملائكة الكروبين المقربين هي العقول المجـردة الـتي هي جواهر قائمة بأنفسها لا تتحيز ولا تتصرف في الأجسـام وأن هـذه الصـور الجزئية تفيض على النفـــوس الســـماوية منها وهي أشـــرف من الملائكة السماوية لأنها مفيدة وهي مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك عبر

عن الأشرف بالقلم فقال تعالى: علم بالقلم لأنه كالنقاش المفيد مثل المعلم وشبه المستفيد باللوح. هذا مذهبهم.

هو محال فنطالبهم بالدليل عليه والنزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها فإن ما ذكروه من قبل ليس محالاً إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض وهو ممكن. أما هذه فترجع إلى إثبات علم لمخلوق بالجزئيات الـتي لا نهاية لها وهــذا ربما يعتقد اســتحالته فنطــالبهم بالــدليل عليه فإنه تحكم في نفسه. استدلالهم: إرادة الحركة بـإرادة دورية جزئية اسـتدلوا فيه بـأن قـالوا: ثبت أن الحركة الدورية إرادية والإرادة تتبع المراد والمراد الكلي لا يتوجه إليه إلا إرادة كلية والإرادة الكلية لا يصدر منها شيء فإن كل موجـود بالفعل معين جزئي والإرادة الكلية نسبتها إلى آحاد الجزئيات على وتـيرة واحـدة فلا يصـدر عنها شــيء جـــزئي بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينـــة. فهي تـــدرك الجزئيات بـإدراك جـزئي فللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة إلى نقطة معينة إرادة جزئية لتلك الحركة فله لا محالة تصـــور لتلك الحركـــات الجزئية بقوة جسمانية إذ الجزئيات لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية فـإن كل إرادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد أي علم به سواء كان جزئياً أو كلياً.

وبالتالي تدرك لوازمها ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات وإحاطة بها أحــاط لا محالة بما يلــزم منها من اختلاف النسب مع الأرض من كــون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضـها في وسط سـماء قـوم وتحت قـدم قـوم وكــذلك يعلم ما يلــزم من اختلاف النسب الــتي تتجــدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة إلى غير ذلك من الحوادث السماوية إما بغــير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسـائط كثـيرة. وعلى الجملة فكل حـادث فله ســبب حــادث إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقــاء إلى الحركة الســماوية الأبدية التي بعضـها سـبب للبعض. فـإذن الأسـباب والمسـببات في سلسـلتها تنتهي إلى الحركات الجزئية السـماوية فالمتصـور للحركـات متصـور للوازمها ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة. وبالتالي تدرك كل ما سيحدث فبهــذا يطلع على ما يحــدث فــإن كل ما ســيحدث فحدوثه واجب عن علته مهما تحققت العلــة. ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المسـتقبل لأنا لا نعلم جميع أسـبابها ولو علمنا جميع الأســباب لعلمنا المســببات فإنا مهما علمنا أن النـــار ســيلتقي بــالقطن مثلاً في وقت معين فنعلم احــتراق القطن ومهما علمنا أن شخصــاً ســيأكل فنعلم أنه سيشـبع وإذا علمنا أن شخصـاً سـيتخطى الموضع الفلاني الذي فيه كنز مغطى بشيء خفيف إذا مشى عليه الماشي تعـثر رجله بـالكنز وعرفه فنعلم أنه سيستغني بوجود الكنز. ولكن هـذه الأسـباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فإن عرفنا أغلبها وأكثرها حصل لنا ظن ظــــاهر بـــالوقوع. فلو حصل لنا العلم بجميع الأســـباب لحصل بجميع المسـببات إلا أن السـماويات كثـيرة ثم لها اختلاط بـالحوادث الأرضـية وليس في القــوة البشــرية الاطلاع عليه ونفــوس السـموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأول ولوازمها ولوازم لوازمها إلى آخر السلسـلة. قـولهم: يـرى النائم ما يكون في المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفـوظ أي بنفس الفلك ولهـذا زعمـوا: يـرى النـائم في نومه ما يكـون في المسـتقبل وذلك باتصـاله

باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على الشـيء ربما بقي ذلك بعينه في حفظه وربما تسارعت القوة المتخيلة إلى محاكاتها فإن من غريزتها محاكاتها الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها إلى أضدادها فينمحى المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج إلى تعبير ما يمثل الخيـال الرجل بشـجر والزوجة بخف والخـادم ببعض أواني الـدار وحافظ مال البر والصدقات بزيت البـذر فإن البـذر سـبب للسـراج الـذي هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل. وهـذا الاتصال مشغولون عنه في يقظتنا بما توره الحواس وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول إذ ليس ثم حجاب ولكنا في يقظتنا مشغولون بما توره الحـواس والشـهوات علينا فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية صرفنا عنه وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما للاتصال. والنبي يرى في اليقظة وزعموا أن النبي مطلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً. إلا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنـام. ثم القـوة الخيالية تمثل له ما رآه وربما يبقى الشـيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير. ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللـوح المحفـوظ لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منـام لكن جف القلم بما هو كـائن إلى يـوم القيامة ومعنـاه هـذا الـذي ذكرنـاه. فهـذا ما أردنا أن نـورده لتفهيم مـذهبهم. جوابنا: لا دليل لكم في هذا عن النبي والجواب أن نقول: بم تنكرون على من يقول إن النبي يعرف الغيب بتعريف الله على سبيل الابتـداء وكـذى من يـرى في المنـام فإنما يعرفه بتعريف أو بتعريف ملك من الملائكة فلا يحتـاج إلى شـيء مما ذكرتمـوه فلا دليل في هـذا ولا دليل لكم في ورود الشـرع بـاللوح والقلم فإن أهل الشـرع لم يفهمـوا من اللـوح والقلم هـذا المعـنى قطعاً فلا متمسك في الشـرعيات يبقي التمسك بمسـالك العقـول. وما ذكرتمـوه وإن اعترف بإمكانه مهما لم يشـترط نفي النهاية عن هـذه المعلومـات فلا يعـرف وجوده ولا يتحقق كونه وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل.

نتازع في ثلاث من المقدمات وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولاً فمبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بإبطالها ولكننا ننازع في ثلث مقدمات منهـا: تكلمنا عن حركة الفلك الإرادية المقدمة الأولى قـولكم إن حركة السـماء إرادية. وقد فرغنا من هـذه المسـألة وإبطـال دعـواكم فيهـا. لا نسـلم افتقـار الإدراك إلى إرادة جزئية الثانية أنه إن سـلم ذلك مسـامحة به فقـولكم إنه يفتقر إلى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عنـدكم في الجسم فإنه شـيء واحد وإنما يتجـزا بـالوهم ولا في الحركة فإنها واحـدة بالاتصال فيكفي تشوقها إلى اسـتيفاء الأيـون الممكنة لها كما ذكـروه ويكفيها التصور نسلم هذا في شأن المتوجه إلى مكان ولنمثل للإرادة الكلية والجزئية مثالاً لتفهيم غرضهم. فإذا كان للإنسان غـرض كلي في أن يحج بيت الله مثلاً فهـذه الإرادة الكلية لا يصـدر منها الحركة لا الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجـدد للإنسـان في توجهه إلى الـبيت

تصور بعد تصور للمكان الـذي يتخطـاه والجهة الـتي يسـلكها ويتبع كل تصـور جزئي إرادة جزئية للحركة عن المحل الموصول إليه بالحركة. فهـذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية التابعة للتصور الجـزئي وهو مسـلم لأن الجهـات متعـددة في التوجه إلى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعين مكان عن مكان وجهة عن جهة إلى إرادة أخرى جزئية.

لا في شـأن الفلك وأما الحركة السـماوية فلها وجه واحد فـإن الكـرة إنما تتحـرك على نفسـها وفي حيزها لا تجاوزها والحركة مـرادة وليس ثم إلا وجه واحد وجسم واحد وصـــوب واحد فهو كهـــوى الحجر إلى أســـفل فإنه يطلب الأرض في أقـــرب طريق وأقـــرب الطـــرق الخط المســـتقيم فتعين الخط المستقيم فلو يفتقر فيه إلى تجدد سبب حـادث سـوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول إلى حد والصـدور عنه فكـذلك يكفي في تلك الحركة الإرادة الكلية للحركة ولا يفتقر إلى مزيـــــد. فهـــــذه مقدمة تحكمـــوا بوضـــعها. نبطل معرفة لـــوازم الحركة المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد جداً قولهم إنه إذا تصور الحركات الجزئية تصـور أيضـاً توابعها ولوازمها وهذا هوس محض كقول القائل إن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من موازاة ومجاوزة وهو نسبته إلى الأجسـام الـتي فوقه وتحته ومن جوانبه وأنه إذا مشى في شـــــمس ينبغي أن يعلم المواضع التي عليها ظله والمواضع الـتي لا يقع وما يحصل من ظله من الـبرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الإنضغاط لأجـزاء الأرض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في أخلاطه في الباطن من الاسـتحالة بسبب الحركة إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه إلى العرق وهلم جرا إلى جميع الحوادث في بدنه وفي غـيره من بدنه مما الحركة علة فيه أو شـرط أو مهيء ومعد وهو هـوس لا يتخيله عاقل ولا يغـتر به إلا جاهل وإلى هـذا يرجع هذا التحكم. الجزئيات المعلولة لنفس الفلك قد لا تكون الموجودة في الحـال فقـط. على أنا نقـول: هـذه الجزئيـات المفصـلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجـودة في الحـال أو ينضـاف إليها ما يتوقع كونها في الاسـتقبال. فـإن قصـرتموه على الموجـود في الحـال بطل إطلاعه على الغيب وإطلاع الأنبيـاء في اليقظة وسائر الخلق في النـوم على ما سـيكون في الاسـتقبال بواسـطة ثم بطل مقتضى الـدليل فإنه تحكم بـأن من عـرف الشـيء عـرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحـوادث المسـتقبلة وأسباب جميع الحوادث حاضـرة في الحـال فإنها هي الحركة السـماوية ولكن تقتضي المسبب إما بواسـطة أو بوسـائط كثـيرة. ولا في الاسـتقبال إلى غـير نهاية.

وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيـات في الاستقبال إلى غـير نهاية وكيف يجتمع في نفس مخلـوق في حالة واحـدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لأعدادها ولا غاية لآحادها ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييـأس من عقلـه. نفس الفلك أشـبه بنفس الإنسـان فـإن قلبـوا هـذا علينا في علم الله فليس تعلق علم الله بالاتفـاق بمعلوماته

على نحو تعلق العلــوم الــتي هي للمخلوقــات بل مهما دار نفس الفلك دورة نفس الإنســان كــان من قبيل نفس الإنســان فإنه شــاركه في كونه مــدركاً للجزئيات بواسـطة فـإن لم يلتحق به قطعـاً كـان الغـالب على الظن أنه من قبيله فإن لم يكن غالباً على الظن فهو ممكن والإمكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به. قولهم: إن نفس الإنسان تدرك جميع الأشياء لولا انشغالها فإن قيـل: حق النفس الإنسـانية في جوهرها أن تـدرك أيضـاً جميع الأشـياء ولكن اشـتغالها بنتـائج الشـهوة والغضب والحـرص والحقد والحسد والجـوع والألم وبالجملة عــوارض البــدن وما يــورده الحــواس عليه حــتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد شـغلها عن غـيره. وأما النفـوس الفلكية فبرية عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم وألم وإحساس فعـرفت جميع الأشياء. قولنا: لعل نفس الفلك تنشغل قلنا: وبم عرفتم أنه لا شاغل لها وهلا كــانت عبادتها واشــتياقها إلى الأول مســتغرقاً لها وشــاغلاً لها عن تصــور الجزئيات المفصلة أو ما الذي يحيل تقدير مـانع آخر سـوى الغضب والشـهوة وهـذه الموانع المحسوسة ومن أين عـرف انحصـار المـانع في القــدر الــذي شــاهدناه من أنفســنا وفي العقلاء شــواغل من علو الهمة وطلب الرئاسة ما يسـتحيل تصـوره عند الأطفـال ولا يعتقـدونها شـاغلاً ومانعـاً فمن أين يعـرف اسـتحالة ما يقــوم مقامها في النفــوس الفلكية هــذا ما أردنا أن نــذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية.

أما الملقب بالطبيعيات وهي علوم كثيرة وصـفها نـذكر أقسـامها ليعـرف أن الشـــرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناهـــا. وهي منقسمة إلى أصول وفروع. وأصولها ثمانية أقسام: أصولها ثمانية الأول يـذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث أنه جسم من الانقســـام والحركة والتغـــير وما يلحق الحركة ويتبعه من الزمان والمكـان والخلاء ويشـتمل عليه كتـاب سـمع الكيان. الثاني يعرف أحوال أقسام أركان العالم الـتي هي السـموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الأربعة وطبائعها وعلة اســتحقاق كل واحد منها موضعاً متعيناً ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم. الثـالث يعـرف فيه أحـوال الكون والفساد والتولد والتوالد والنشوء والبلى والاسـتحالات وكيفية اسـتبقاء الأنــواع على فســاد الأشــخاص بــالحركتين الســماويتين الشــرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد. الرابع في الأحوال الـتي تعـرض للعناصر الأربعة من الإمتزاجات الـتي منها تحـدث الآثـار العلوية من الغيـوم والأمطـار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل. الخامس في الجواهر المعدنيـة. السـادس في أحكـام النبـات. السـابع في الحيوانـات وفيه كتاب طبائع الحيوانات. الثامن في النفس الحيوانية والقوى الدراكة وأن نفس الإنسان لا يموت بموت البدن وأنه جوهر روحاني يستحيل عليه الفناء.

وفروعها سبعة أما فروعها فسبعة: الأول الطب ومقصوده معرفة مبادئ بدن الإنسان وأحواله من الصحة والمرض وأسبابها ودلائلها ليدفع المــرض ويحفظ الصـحة. الثـاني في أحكـام النجـوم وهو تخمين في الاسـتدلال من أشــكال الكـــواكب وامتزاجاتها على ما يكـــون من أحـــوال العـــالم والملك والمواليد والسـنين. الثـالث علم الفراسة وهو اسـتدلال من الخلق على الأخلاق. الرابع

التعبير وهو استدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس من عـالم الغيب فخيلته القـوة المتخيلة بمثـال غـيره. الخـامس علم الطلسـمات وهو تأليف للقوى السماوية بقوى بعض الأجرام الأرضية ليأتلف من ذلك قوة تفعل فعلاً غريبـاً في العـالم الأرضـي. السـادس علم النيرنجـات وهو مـزج قـوى الجواهر الأرضـية ليحـدث منه أمـور غريبـة. السـابع علم الكيميـاء ومقصـوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ليتوصل إلى تحصيل الـذهب والفضة بنـوع من الحيل. لا نخـالفهم شـرعاً في شـيء منها وليس يلـزم مخـالفتهم شـرعاً في شيء من هذه العلوم وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربعة مسائل:

نخـالفهم في أربعة مسـائل الأولى حكمهم بـأن هـذا الاقـتران المشـاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقـتران تلازم بالضـرورة فليس في المقـدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجـود المسـبب دون السـبب. الثانية قولهم إن النفوس الإنسـانية جـواهر قائمة بأنفسـها ليست منطبعة في الجسم وإن معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطـاع التـدبير وإلا فهو قـائم بنفسه في كل حـال. وزعمـوا أن ذلك عـرف بالبرهـان العقلي. الثالثة قـولهم إن هـذه النفـوس يسـتحيل عليها العـدم بل هي إذا وجـدت فهي أبدية سـرمدية لا يتصـور فناؤهـا. والرابعة قـولهم: يسـتحيل رد هـذه النفـوس إلى الأجساد. المسألة الأولى: لإثبات المعجزات فقط وإنما يلزم النزاع في الأولى من حيث أنه ينبـنى عليها إثبـات المعجـزات الخارقة للعـادة من قلب العصا ثعباناً وإحيـاء المـوتى وشق القمـر. ومن جعل مجـاري العـادات لازمة لزومـاً ضرورياً أحال جميع ذلك. وأولوا ما في القرآن من إحياء المـوتى وقـالوا: أراد به إزالة مـوت الجهل بحيـاة العلم. وأولـوا تلقف العصا سـحر السـحرة على إبطـال الحجة الإلهية الظـاهرة على يد موسى شـبهات المنكـرين وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا أنه لو يتواتر. قـولهم: لا تكـون المعجـزات إلا في القوة المتخيلة ولم يثبت الفلاسفة من المعجـزات الخارقة للعـادات إلا في ثلثة أمور: أحدها في القوة المتخيلة فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس والاشتغال اطلعت على اللـوح المحفـوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل وذلك في اليقظة للأنبياء ولسائر النـاس في النوم وفي القوة العقلية لأن البعض ينتبهـون في أسـرع الأوقـات وأقربها الثانية خاصـية في القـوة العقلية النظرية وهو راجع إلى قـوة الحـدس وهو سـرعة الانتقـال من معلـوم إلى معلـوم. فـرب ذكي إذا ذكر له المـدلول تنبه للدليل وإذا ذكر له الـدليل تنبه للمـدلول من نفسه وبالجملة إذا خطر له الحد الأوسط تنبه للنتيجة وإذا حضر في ذهنه حـدا النتيجة خطر بباله الحد الأوسط الجامع بين طرفي النتيجة. والناس في هذا منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بـأدنى تنبيه ومنهم من لا يـدرك مع التنبيه إلا بتعب كثـير. وإذا جـاز أن ينتهي طـرف النقصـان إلى من لا حـدس له أصـلاً حـتى لا يتهيأ لفهم المعقولات مع التنبيه جـاز أن ينتهي طـرف القـوة والزيـادة إلى أن ينتبه لكل المعقولات أو لأكثرها وفي أسـرع الأوقـات وأقربهـا. ولا سـيما النـبي ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطـالب أو بعضـها وفي الكيفية حـتى يتفـاوت في السـرعة والقـرب. فـرب نفس مقدسة صـافية يسـتمر حدسـها في جميع

المعقولات وفي أسرع الأوقات. فهو النبي الذي له معجزة من القـوة النظرية فلا يحتاج في المعقـولات إلى تعلم بل كأنه يتعلم من نفسه وهو الـذي وصف بأنه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور. الثالث القـوة النفسـية العملية وقد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسـخر. ومثاله أن النفس منا إذا توهم شيئاً خدمته الأعضاء والقوى الـتي فيها فحـركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى إذا توهم شـيئاً طيب المـذاق تحلبت أشـداقه وانتهضت القـوة الملعبة فياضة باللعاب من معادنها وإذا تصور الوقاع انتهضت القـوة فنشـرت الآلة بل إذا مشى على جذع ممـدود على فضـاء طرفـاه على حـائطين اشـتد توهمه للسـقوط فانفعل الجسم بتوهمه وسـقط ولو كـان ذلك على الأرض لمشى عليه ولم يسقط وذلك لأن الأجسام والقـوى الجسـمانية خلقت خادمة مسخرة للنفوس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها.

وقد يكون الانفعال حتى في غير البـدن فلا يبعد أن تبلغ قـوة النفس إلى حد تخدمه القـوة الطبيعية في غـير بدنه لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه إلا أن له نـوع ونـزوع وشـوق إلى تـدبيره خلق ذلك في جبلته فـإذا جـاز أن تطيعه أجسـام بدنه لم يمتنع أن يطيعه غـيره فيتطلع نفسه إلى هبـوب ريح أو نـزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلـزل أرض لتخسف بقـوم وذلك موقـوف حصـوله على حـدوث بـرودة أو سـخونة أو حركة في الهـواء فيحـدث في نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طـبيعي ظـاهر ويكون ذلك معجزة للنبي ولكنه إنما يحصل ذلك في هواء مسـتعد للقبـول ولا ينتهي إلى أن ينقلب الخشب حيوانـاً وينفلق القمر الـذي لا يقبل الإنخـراق. قولنا: هـذا لا ننكـره ولكنا نثبت معجـزات غيرها يسـتثنونها فهـذا مـذهبهم في المعجـزات ونحن لا ننكر شـيئاً مما ذكـروه وأن ذلك مما يكـون للأنبيـاء وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانـاً وإحيـاء المـوتى وغـيره فلـزم الخوض في هـذه المسـألة لإثبـات المعجـزات ولأمر آخر وهو نصـرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء. فلنخض في المقصود.

مسألة الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً الاقتران بين ما يعتقد في العادة سـبباً وما يعتقد مسـبباً ليس ضـرورياً عنـدنا بل كل شيئين ليس هـذا ذاك ولا ذاك هـذا ولا إثبـات أحـدهما متضـمن لإثبـات الآخر ولا نفيه متضـمن لنفي الآخر فليس من ضـرورة وجـود أحـدهما وجـود الآخر ولا من ضرورة عـدم أحـدهما عـدم الآخر مثل الـري والشـرب والشـبع والأكل والاحـتراق ولقـاء النـار والنـور وطلـوع الشـمس والمـوت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جـرا إلى كل المشـاهدات من المقترنـات في الطب والنجـوم والصـناعات والحـرف وإن اقترانها لما سـبق من تقـدير الله سـبحانه يخلقها على التسـاوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غـير قابل للفـرق بل في المقـدور خلق الشـبع دون الأكل وخلق المـوت دون جز الرقبة وإدامة الحيـوة مع جز الرقبة وهلم جـرا إلى جميع المقترنات وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا اسـتحالته. مثلاً النـار والقطن والنظر في هـذه الأمـور الخارجة عن الحصر يطـول فلنعين مثـالاً واحـداً وهو

الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاة النار فإنا نجوز وقوع الملاقـاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حـدوث انقلاب القطن رمـاداً محترقـاً دون ملاقـاة النـار وهم ينكرون جوازه. قول الخصم: فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بـالطبع وللكلام في المسألة ثلثة مقامـات: المقـام الأول أن يـدعي الخصم أن فاعل الاحتراق هو النـار فقط وهو فاعل بـالطبع لا بالاختيـار قولنـا: فاعل الاحـتراق ليس هو النار بل الله وهذا مما ننكره بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السـواد في القطن والتفـرق في أجزائه وجعله حراقـاً أو رمـاداً هو الله إما بواسـطة الملائكة أو بغير واسطة فأما النار وهي جماد فلا فعل لها.

وهذا يكون بالحصول عنده لا بالحصول به فما الدليل على أنها الفاعل وليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقـاة النـار والمشـاهدة تـدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصـول به وأنه لا علة سـواه إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبـائع المحصـورة في الحـرارة والـبرودة والرطوبة واليبوسة ولا أن الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حيوته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم أنها موجودة عنده ولم نقل أنها موجـودة به بل وجودها من جهة الأول إما بغير واسطة وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهـذه الأمـور الحادثة وهـذا مما يقطع به الفلاسـفة القـائلون بالصـانع والكلام معهم فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يـدل على أنه موجـود بـه. فالأكمه إذا بصر فجأة ورأى الألوان لا يعلم أن نور الشمس هو السبب في انطباعها في بصره بل نـبين هـذا بمثـال وهو أن الأكمه لو كـان في عينه غشـاوة ولم يسـمع من النـاس الفـرق بين الليل والنهـار لو انكشـفت الغشـاوة عن عينه نهـاراً وفتح أجفانه فـرأى الألـوان ظن أن الإدراك الحاصل في عينه لصـور الألـوان فاعله فتح البصر وأنه مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً والحجاب مرتفعـاً والشـخص المقابل متلوناً فيلـزم لا محالة أن يبصر ولا يعقل أن لا يبصر حـتى إذا غـربت الشمس وأظلم الهواء علم أن نـور الشـمس هو السـبب في انطبـاع الألـوان في بصره. فمن أين يأمن الخصم أن يكون في المبادئ للوجود علل وأسـباب يفيض منها الحوادث عند حصول ملاقاة بينها إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ولا هي أجســام متحركة فتغيب ولو انعــدمت أو غــابت لأدركنا التفرقة وفهمنا أن ثم ســبباً وراء ما شــاهدناه وهــذا لا مخــرج منه على قيــاس أصــلهم. وواهب الصور...! ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقـاة بين الأجسـام وعلى الجملة عند اختلاف نسـبها إنما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة حـتى قـالوا: انطبـاع صـورة الألـوان في العين يحصل من جهة واهب الصــور وإنما طلــوع الشــمس والحدقة السـليمة والجسم المتلـون معـدات ومهيئـات لقبـول المحل هـذه الصـورة وطردوا هذا في كل حادث وبهذا يبطل دعوى من يدعي أن النــار هي الفاعلة للاحتراق والخـبز هو الفاعل للشـبع والـدواء هو الفاعل للصـحة إلى غـير ذلك من الأسباب.

قولهم الحوادث تفيض من المبـادئ بـاللزوم والطبع ولكن الاسـتعداد لقبـول الصور يحصل بهذه الأسـباب المقـام الثـاني مع من يسـلم أن هـذه الحـوادث تفيض من مبادئ الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشـاهدة الحاضـرة إلا أن تيك المبـادئ أيضـاً تصـدر الأشـياء عنها بـاللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار صدور النور من الشمس وإنما افترقت المحــال في القبــول لاختلاف اســتعدادها فــإن الجسم الصــقيل يقبل شــعاع الشمس ويرده حـتى يستضـيء به موضع آخر والمـدر لا يقبل والهـواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الأشياء يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضــها يــبيض كثــوب القصــار وبعضــها يســود كوجهه والمبــدأ واحد والآثــار مختلفة لاختلاف الاسـتعدادات في المحل فكـذى مبـادئ الوجـود فياضة بما هو صـادر منها لا منع عنـدها ولا بخل وإنما التقصـير من القوابـل. فلا يمكن لإبـراهيم ألا يكون قد احترق وإذا كان كذلك فمهما فرضنا النـار بصـفتها وفرضـنا قطنـتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصـور أن تحـترق إحـديهما دون الأخرى وليس ثم اختيار وعن هذا المعنى أنكـروا وقـوع إبـراهيم في النـار مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحــرارة من النار وذلك يخرجه عن كونه ناراً أو بقلب ذات إبراهيم وبدنه حجراً أو شــيئاً لا يـؤثر فيه النـار ولا هـذا ممكن ولا ذاك ممكن. جوابنـا: إن الله يفعل بـالإرادة والجــواب له مســلكان: الأول أن نقــول: لا نســلم أن المبــادي ليست تفعل بالاختيار وأن الله لا يفعل بالإرادة وقد فرغنا عن إبطال دعــواهم في ذلك في مسألة حـدث العـالم. وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحـتراق بإرادته عند ملاقـاة القطنة النار أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقـاة. قـولهم: أفلا أرى بين يدي سباعاً ضارية فإن قيل: فهـذا يجر إلى ارتكـاب محـالات شـنيعة فإنه إذا أنكرت لزوم المسـببات عن أسـبابها وأضـيف إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضـاً منهج مخصـوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجـوز كل واحد منا أن يكـون بين يديه سـباع ضـارية ونـيران مشـتعلة وجبـال راسـية وأعـداء مســتعدة بالأســلحة وهو لا يراها لأن الله تعــالى ليس يخلق الرؤية لــه. إذا وضـعت كتابــاً في بيــتي أفلا أعلم أنه انقلب غلامــاً ومن وضع كتابــاً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصــرفاً أو انقلب حيواناً أو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً أو ترك الرماد فليجــوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهبـاً والـذهب حجـراً. وإذا سـئل عن شـيء من هذا فينبغي أن يقول: لا أدري ما في الـبيت الآن وإنما القـدر الـذي أعلمه أني تــركت في الــبيت كتابــاً ولعله الآن فــرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه وإني تركت في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح فإن الله قادر على كل شـــيء وليس من ضـــرورة الفـــرس أن يخلق من النطفة ولا من ضــرورة الشـجرة أن تخلق من البـذر بل ليس من ضـرورته أن يخلق شـيء فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل إذا نظر إلى إنسان لم يـره إلا الآن وقيل له: هل هـذا مولـود: فليـتردد وليقل يحتمل أن يكـون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنساناً وهو ذلك الإنسان فإن الله قـادر على كل شــيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهـذا فن يتسع المجـال في تصـويره

وهـذا القـدر قولنـا: إن الله يخلق لنا علمـاً بـأن هـذه الممكنـات لم يعلمها والجواب أن نقـول: إن ثبت أن الممكن كونه لا يجـوز أن يخلق للإنسـان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصـور الـتي أوردتموها فإن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم نـدع أن هـذه الأمـور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع واسـتمرار العـادة بها مـرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسـخاً لا تنفك عنه.

العلم بحدوث الممكن يجوز للنبي لا للعامي بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء بالطرق التي ذكرتموها أن فلاناً لا يقدم من سـفره غـداً وقدومه ممكن ولكن يعلم عـدم وقـوع ذلك الممكن بل كما ينظر إلى العـامي فيعلم أنه ليس يعلم الغيب في أمر من الأمور ولا يدرك المعقولات من غير تعلم ومع ذلك فلا ينكر أن تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء على ما اعترفوا بإمكانه ولكن يعلمون أن ذلك لم يقع فإن خـرق الله العـادة بإيقاعها في زمـان خـرق العادات فيها انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها. فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقـــات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض. إن الله يغير صفة النار أو صـفة إبراهيم المسلك الثـاني وفيه الخلاص من هـذه التشـنيعات وهو أن نسـلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتـان متماثلتـان أحرقتهما ولم تفـرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ولكنا مع هذا نجوز أن يلقى نـبي في النـار فلا يحـترق إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صـفة النـبي فيحـدث من الله أو من الملائكة صـفة في النـار يقصر سـخونتها على جسـمها بحيث لا تتعـداه فيبقى معها سـخونتها وتكون على صـورة النـار وحقيقتها ولكن لا تتعـدى سـخونتها وأثرها أو يحـدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر النار.

من يطلي نفسه بالطلق لا يتأثر بالنار فإنا نـرى من يطلي نفسه بـالطلق ثم يقعد في تنور موقدة ولا يتأثر به. والذي لم يشاهد ذلك ينكره. فإنكـار الخصم اشـتمال القـدرة على إثبـات صـفة من الصـفات في النـار أو في البـدن يمنع الاحـتراق كإنكـار من لم يشـاهد الطلق وأثـره. وفي مقـدورات الله غـرائب وعجائب ونحن لم إن الله يغير الأشـياء في وقت أقـرب مما عهد فيه وكـذلك إحياء الميت وقلب العصا ثعباناً يمكن بهـذا الطريق وهو أن المـادة قابلة لكل شـيء فـالتراب وسـائر العناصر يسـتحيل نباتـاً ثم النبـات يسـتحيل عند أكل الحيوان دماً ثم الدم يستحيل منياً ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيوانـاً وهـذا بحكم العـادة واقع في زمـان متطـاول فلم يحيل الخصم أن يكـون في مقدور الله أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل فتستعجل هذه القـوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي. اعتراض: أيصدر هنا من نفس النـبي أم من مبـدأ آخر فإن قيل: وهذا يصدر من نفس النبي أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي. قولنا: من الله لإثبات النبوة قلنا: وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار

والصـواعق وتزلـزل الأرض بقـوة نفس النـبي يحصل منه أو من مبـدأ آخـر. فقولنا في هذا كقولكم في ذاك والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله إما بغير واسـطة أو بواسـطة الملائكـة. ولكن وقت اسـتحقاق حصـولها انصـراف همة النبي إليه وتعين نظام الخير في ظهوره لاستمرار نظـام الشـرع فيكـون ذلك مرجحاً جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكناً والمبدأ به سـمحاً جـواداً ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده وصـار الخـير متعينـاً فيه ولا يصير الخير متعيناً فيه إلا إذا احتاج نبي في إثبات نبوته إليه لإفاضة الخير.

هذا لائق بمساق كلامهم ولازم لهم فهذا كله لائق بمسـاق كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي بخاصية تخالف عادة الناس فإن مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل إمكانه فلم يجب معه التكـذيب لما تـواتر نقله وورد الشـرع بتصـديقه. تقبل الصـور مختلفة بسـبب اختلاف الاسـتعداد وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان إلا النطفة وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة الـتي هي مبـادي الموجـودات عنـدهم ولم يتخلق قط من نطفة الإنسـان إلا إنسـان ومن نطفة الفـرس إلا فـرس من حيث أن حصـوله من الفرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق ولـذلك لم ينبت قط من الشـعير حنطة ولا من بذر الكمـثرى تفـاح. ثم رأينا أجناسـاً من الحيوانـات تتولد من الـتراب ولا تتوالد قط كالديــدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعــاً كالفــار والحية والعقــرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غابت عنا ولم يكن في القــوة البشــرية الإطلاع عليها إذ ليس تفيض الصــور عنــدهم من الملائكة بالتشــهي ولا جزافــاً بل لا يفيض على كل محل إلا ما تعين قبوله له بكونه مسـتعداً في نفسه والاسـتعدادات مختلفة ومبادئها عنـدهم امتزاجـات الكواكب واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها.

مبـادىء الاسـتعدادات فيها غـرائب وعجـائب فقد انفتح من هـذا أن مبـادىء الاسـتعدادات فيها غـرائب وعجـائب حـتى توصل أربـاب الطلسـمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجـوم إلى مـزج القـوى السـماوية بـالخواص المعدنية فاتخذوا أشكالاً من هـذه الأرضـية وطلبـوا لها طالعـاً مخصوصـاً من الطوالع وأحدثوا بها أموراً غريبة في العـالم فربما دفعـوا الحية والعقـرب عن بلد والبق عن بلد إلى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسـمات. لمـاذا لا يحصل هذا في أقرب زمان فتكون معجزة فـإذا خـرجت عن الضـبط مبـادىء الاسـتعدادات ولم نقف على كنهها ولم يكن لنا سـبيل إلى حصــرها فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الأجسام للاستحالة في الأطـوار في أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتهض ذلك معجزة ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة والأنس بـالموجودات العالية والـذهول عن أسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة ومن اسـتقرأ عجـائب العلـوم لم يسـتبعد من قــدرة الله ما يحكى من معجــزات الأنبيــاء بحــال من الأحــوال.

اعـتراض: إذا حـددتم المحـال هكـذا فـإن قيـل: فنحن نسـاعدكم على أن كل ممكن مقــدور لله وأنتم تســاعدون على أن كل محــال فليس بمقــدور ومن الأشـياء ما يعـرف اسـتحالتها ومنها ما يعـرف إمكانها ومنها ما يقف العقل فلا

يقضي فيه باستحالة ولا إمكان. فالآن ما حد المحال عندكم فإن رجع إلى الجمع بين النفي والإثبات في شيء واحد فقولوا إن كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر فالله قادر على خلق المحال وقولوا إن الله يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حيوة ويقدر على أن يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بيد مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حيوة فيه ولا قدرة له عليه وإنما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة فلا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل. وعلى قلب الأجناس وينبغي أن يقدر على قلب الأجناس فيقلب الجوهر عرضاً ويقلب العلم قدرة والسواد بياضاً والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً والحجر ذهباً ويلزم عليه أيضاً من المحالات ما لا حصر له. جوابنا: لا والجواب أن المحال غير مقدور عليه والمحال إثبات الشيء مع نفيه أو إثبات الأخص مع نفي الأعم أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور.

المحال أن يجمع بين السواد والبياض وأن يكون الشخص في مكانين... الخ أما الجمع بين السواد والبياض فمحال لأنا لا نفهم من إثبات صورة السواد في المحل نفي هيئة البياض ووجود السواد فإذا صار نفي البياض مفهوماً من إثبات السواد كان إثبات البياض مع نفيه محالاً. وإنما لا يجوز كون الشخص في مكانين لأنا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت. وكذلك نفهم من الإرادة طلب معلوم فإن فرض طلب ولا علم لم تكن إرادة فكان فيه نفي ما فهمناه. والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم لأنا نفهم من الجماد ما لا يدرك فإن خلق فيه إدراك فتسميته جماداً بالمعنى الذي فهمناه محال وإن لم يدرك فتسميته الحادث علماً ولا يدرك به محله شيئاً محال فهذا وجه استحالته. إن الله لا يقدر على قلب الأجناس لعدم وجود مادة مشتركة وأما قلب الأجناس فقد قال بعض المتكلمين أنه مقدور لله فنقول: مصير الشيء شيئاً آخر غير معقول لأن السواد إذا انقلب قدرة مثلاً فالسواد باق أم لا فإن كان معدوماً فلم ينقلب بل عدم ذاك ووجد غيره وإن كان موجوداً مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف إليه غيره وإن بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه. وإذا قلنا: انقلب الدم منياً أردنا به أن تلك المادة بعينها خلعت صورة ولبست صورة أخرى فرجع الحاصل إلى أن صورة عدمت وصورة حدثت وثم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان. وإذا قلنا: انقلب الماء هواء بالتسخين أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى فالمادة مشتركة والصفة متغيرة. وكذلك إذا قلنا: انقلب العصا ثعباناً والتراب حيواناً وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة فكان هذا محالاً من هذا الوجه.

إن الميت إذا حــرك الله يــده يكتب وأما تحريك الله يد ميت ونصــبه على صـورة حي يقعد ويكتب حـتى يحـدث من حركة يـده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما أحلنا الحـوادث إلى إرادة مختـار وإنما هو مسـتنكر لاطراد العادة بخلافـه. لكن الـدليل في علم الفاعـل. وقـولكم: تبطل به دلالة أحكــام الفعل على علم الفاعل فليس كــذلك فــإن الفاعل الآن هو الله وهو المحكم وهو فاعل بــه. وأما قــولكم إنه لا يبقى فــرق بين الرعشة والحركة المختارة فنقول: إنما أدركنا ذلك من أنفسنا لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحــالتين فعبرنا عن ذلك الفــارق بالقــدرة فعرفنا أن الواقع من القســمين الممكــنين أحــدهما في حالة والآخر في حالة وهو إيجــاد الحركة مع القــدرة عليها في حالة وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى. وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها فهـذه علـوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الإمكـان ولا يتـبين به استحالة القسم الثاني كما سبق.

مسـألة في تعجـيزهم عن إقامة البرهـان العقلي على أن النفس الإنسـاني جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبــدن ولا هو منفصل عنه كما أن الله ليس خــارج العــالم ولا داخل العالم وكذى الملائكة عندهم والخوض في هـذا يسـتدعي شـرح مـذهبهم في القـوى الحيوانية والإنسـانية. والقـوى الحيوائية تنقسم عنـدهم إلى قسـمين: محركة ومدركة. والمدركة قسمان: ظاهرة وباطنـة. والظـاهرة هي الحـواس الخمسة وهي معـان منطبعة في الأجسـام أعـني هـذه القـوى. وأما الباطنة فثلثـة: والباطنة تنقسم إلى خيالية إحـديها القـوة الخيالية في مقدمة الـدماغ وراء القــوة الباصــرة وفيه تبقى صــور الأشــياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما توره الحـواس الخمس فيجتمع فيه ويسـمى الحس المشـترك لذلك. ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ولم يـدرك حلاوته إلا بالـذوق فـإذا رآه ثانياً لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى ولكن فيه معـنى يحكم بـأن هذا الأبيض هو الحلو فلا بد وأن يكون عنده حاكم قد اجتمع عنـده الأمر أعـني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر.

ووهمية والثانية القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكـان القـوة الأولى تـدرك الصـور. والمـراد بالصـور ما لا بد لوجـوده من مـادة أي جسم والمـراد بالمعـاني ما لا يسـتدعي وجـوده جسـماً ولكن قد يعـرض له أن يكـون جسم كالعداوة والموافقة فإن الشـاة تـدرك من الـذب لونه وشـكله وهيئته وذلك لا يكون إلا في جسم وتدرك أيضاً كونه مخالفاً لها. وتـدرك السـخلة شـكل الأم ولونه ثم تدرك موافقته وملايمته ولـذلك تهـرب من الـذئب وتعـدو خلف الأم. والمخالفة والموافقة ليس من ضــرورتها أن تكــون في الأجســام لا كــاللون والشكل ولكن قد يعرض لها أن تكون في الأجسام أيضـاً فكـانت هـذه القـوة مباينة للقوة الثانية وهذا محله التجويف الأخير من الـدماغ. ومتخيلة - مفكـرة أما الثالثة فهي القوة التي تسمى في الحيوانات متخيلة وفي الإنسان مفكـرة وشأنها أن تـركب الصـور المحسوسة بعضـها مع بعض وتـركب المعـاني على الصور وهي في التجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعـاني. ولـذلك

يقدر الإنسان على أن يتخيل فرساً يطير وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس إلى غير ذلك من التركيبات وإن لم يشاهد مثل ذلك والأولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سيأتي لا بالقوى المدركة وإنما عرفت مواضع هذه القوى وإليها تضم القوة الحافظة والقوة الذاكرة ثم زعموا أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فإن الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة. وكذى المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار إذا ضم إليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة. والقوى المتحركة تنقسم إلى باعثة شهوانية وغضبية وأما القوى المحركة فتنقسم إلى محركة على معنى أنها باعثة على الحركة وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة فاعلة. والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي التي إذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب أو مهروب عنه بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك. ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل وفاعلة وأما القوة المحركة على أنها فاعلة هي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترخيها وتمددها طولاً فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف الجهة. فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الإجمال وترك التفصيل. للنفس العاقلة قوتان: عملية ونظرية فأما النفس العاقلة الإنسانية المسماة الناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة لأن النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت إليه فلها قوتان: قوة عالمة وقوة عاملة وقد يسمى كل واحدة عقلاً ولكن باشتراك الاسم. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان. وأما العالمة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهات وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون أحوالاً مرة ووجودها أخرى وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة. الأولى تنقاد للبدن والثانية مأخوذة من الملائكة فإذن للنفس قوتان بالقياس إلى جنبتين: القوة النظرية بالقياس إلى جنبة الملائكة إذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق. والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل وهي جهة البدن وتدبيره وإصلاح الأخلاق وهذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر القوى متأدبة بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيآت انقيادية تسمى رذائل بل تكون هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيآت تسمى فضائل.

هذه كلها لا تنكر فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والإنسانية وطولوا بذكرها مع الإعراض عن ذكر القوى النباتية إذ لا حاجة إلى ذكرها في غرضـنا. وليس شـيء مما ذكـروه مما يجب إنكـاره في الشـرع فإنها أمـور مشـاهدة أجـرى الله العـادة بهـا. اعتراضـنا عليهم لأنهم يقصـدون الدلالة وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كـون النفس جـوهراً قائمـاً بنفسه بـبراهين العقل. ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله أو يرى أن الشــرع جـاء بنقيضه بل ربما نـبين في تفصـيل الحشر والنشر أن الشـرع مصـدق له ولكنا ننكر دعــواهم دلالة مجــرد العقل عليه والاســتغناء عن الشــرع فيــه. فلنطــالبهم بالأدلة ولهم فيه بــراهين كثـيرة بـزعمهم. الأول دليلهم الأول: أن محل العلم لا ينقسم فهو ليس جســماً قــولهم إن العلــوم العقلية تحل محل النفس الإنساني وهي محصـورة وفيها آحـاد لا تنقسم فلا بد وأن يكـون محله أيضـاً لا ينقسم وكل جسم فمنقسم فـدل أن محله شـيء لا ينقسـم. ويمكن إيـراد هـذا على شـرط المنطق بأشـكاله ولكن أقربه أن يقـال إن كـان محل العلم جسـماً منقسـماً فـالعلم الحـال أيضـاً منقسم لكن العلم الحـال غـير منقسم فالمحل ليس جسـماً. وهـذا هو قيـاس شـرطي اسـتثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا أيضـاً في المقــدمتين فــإن الأول قولنا إن كل حــال في منقسم ينقسم لا محالة بفـرض القسـمة في محله وهو أولي لا يمكن التشـكك فيه والثـاني قولنا إن العلم الواحد يحل في الآدمي وهو لا ينقسم لأنه لو انقسم إلى غير نهاية كـان محــالاً وإن كــان له نهاية فيشــتمل على آحــاد لا محالة لا تنقســم. وعلى اعتراضنا: لماذا لا يكـون محل العلم جـوهراً فـرداً والاعـتراض على مقـامين: المقـام الأول أن يقـال: بم تنكـرون على من يقـول. محل العلم جــوهر فـرد متحـيز لا ينقسم وقد عـرف هـذا من مـذهب المتكلمين. ولا يبقى بعـده إلا استبعاد وهو أنه كيف تحل العلوم كلها في جـوهر فـرد وتكـون جميع الجـواهر المطيفة بها معطلة مجـاورة. والاسـتبعاد لا خـير فيه إذ يتوجه على مـذهبهم أيضاً أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتحيز ولا يشار إليه ولا يكـون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه. لكن هذه المسألة يطول حلها إلا أنا لا نؤثر هذا المقام فـإن القـول في مسـألة الجـزء الـذي لا يتجـزى طويل ولهم فيه أدلة هندسية يطـول الكلام عليها ومن جملتها قـولهم: جـوهر فـرد بين جـوهرين هل يلاقي أحد الطـرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غـيره فـإن كـان عينه فهو محـال إذ يلـزم منه تلاقي الطـرفين فـإن ملاقي الملاقي ملاق وإن كان ما يلاقيه غيره ففيه إثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة يطـول حلها وبنا غنية عن الخـوض فيها فلنعـدل إلى مقـام آخـر. المقـام الثـاني أن نقول: ما ذكرتموه من أن كل حـال في جسم فينبغي أن ينقسم باطل عليكم بما تدركه القـوة من الشـاة من عـداوة الـذئب فإنها في حكم شـيء وحد لا يتصـور تقسـيمه إذ ليس للعـداوة بعض حـتى يقـدر إدراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل إدراكها في قـوة جسـمانية عنـدكم فـإن نفس البهـائم منطبعة في الأجسام لا تبقى بعد الموت. وقد اتفقـوا عليه فـإن أمكنهم أن يتكلفـوا تقـدير

الانقسـام في المـدركات بـالحواس الخمس وبـالحس المشـترك وبـالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هـذه المعـاني الـتي ليس من شرطها أن تكون في مادة. قد يقال: ليس الكلام عن العـداوة المجـردة فـإن قيل: الشاة لا تدرك العـداوة المطلقة المجـردة عن المـادة بل تـدرك عـداوة الـذئب المعين المشـخص مقرونـاً بشخصه وهيكلـه. والقـوة العاقلة تـدرك الحقائق مجردة عن المواد والأشخاص.

الإدراك لا ينقسم قلنا: الشاة قد أدركت لون الذئب وشـكله ثم عداوته فـإن كان اللـون ينطبع في القـوة الباصـرة وكـذى الشـكل وينقسم بانقسـام محل البصر فالعداوة بماذى تدركها فإن أدرك بجسم فلينقسم وليت شعري ما حال ذلك الإدراك إذا قسم وكيف يكـون بعضه أهو إدراك لبعض العـداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم إدراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مـراراً بثبوت إدراكها في كل قسم من أقسام المحل. فإذن هذه شـبهة مشـكلة لهم في برهانهم فلا بد من الحل. قد يقال: لا شك في المقدمتين فإن قيـل: هـذه مناقضة في المعقـولات والمعقـولات لا تنقض فـإنكم مهما لم تقـدروا على الشك في المقدمتين وهو أن العلم الواحد لا ينقسم وأن ما لا ينقسم لا يقـوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة. جوابنا: بينا أن أقـوالهم تتنـاقض والجـواب أن هـذا الكتـاب ما صـنفناه إلا لبيـان التهـافت والتنـاقض في كلام الفلاسـفة وقد حصل إذ انتقض به أحد الأمـرين: إما ما ذكـروه في النفس الناطقة أو ما ذكروه في القوة الوهمية.

ليس العلم كـاللون ثم نقـول: هـذه المناقضة تـبين أنهم غفلـوا عن موضع تلبيس في القياس ولعل موضع الالتبـاس قـولهم إن العلم منطبع في الجسم انطبـاع اللـون في المتلـون وينقسم اللـون بانقسـام المتلـون فينقسم العلم بانقسام محله. والخلل في لفظ الانطباع إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله كنسـبة اللـون إلى المتلـون حـتى يقـال إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه فينقسم بانقسامه. فلعل نسـبة العلم إلى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجـوز فيه الانقسـام عند انقسـام المحل بل نسـبته إليه كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم. ووجـوه نسـبة الأوصـاف إلى محلها ليست محصـورة في فن واحد ولا هي معلومة التفاصـيل لنا علمـاً نثق به فـالحكم عليه دون الإحاطة بتفصـيل النسـبة حكم غـير موثـوق بـه. لا دليل لهم وعلى الجملة لا ينكر أن ما ذكـروه مما يقـوي الظن ويغلبه وإنما ينكر كونه معلومـاً يقيناً علماً لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق إليه الشك وهذا القـدر مشـكك فيـه. دليل ثان دليلهم الثاني: للعلم نسبة إلى العالم قالوا: إن كـان العلم بـالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلـوم المجـرد عن المـواد منطبعـاً في المـادة انطبـاع الأعراض في الجوهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسـام الجسم كما سـبق وإن لم يكن منطبعـاً فيه ولا منبسـطاً عليه واسـتكره لفظ الانطبـاع فنعدل إلى عبارة أخرى ونقول: هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا ومحـال قطع النسـبة فإنه إن قطعت النسـبة عنه فكونه عالمـاً به لم صـار أولى من كـون غيره عالماً وهذه النسبة تكون من ثلاثة أقسام إما إلى الكل أو إلى البعض أو

لا تكــون وثلاثتها باطلة وإن كــان له نســبة فلا يخلــوا من ثلثة أقســام: إما أن تكون النسبة لكل جــزء من أجــزاء المحل أو تكــون لبعض أجــزاء المحل دون البعض أو لا يكــون لواحد من الأجــزاء نســبة إليــه. وباطل أن يقــال: لا نســبة لواحد من الأجزاء فإنه إذا لم يكن للآحاد نســبة لم يكن للمجمــوع نســبة فــإن المجتمع من المباينات مبــاين. وباطل أن يقــال: النســبة للبعض فــإن الــذي لا نســبة له ليس هو من معنــاه في شــيء وليس كلامنا عنــه. وباطل أن يقــال: لكل جــزء مفــروض نســبة إلى الــذات لأنه إن كــانت النســبة إلى ذات العلم بأســره فمعلــوم كل واحد من الأجــزاء ليس هو جــزءاً من المعلــوم كما هو فيكون معقولاً مرات لا نهاية لها بالفعل وإن كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم فذات العلم إذن منقسمة في المعنى وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم غير ما إليه نســبة في الحس أقســام ومن هذا يتــبين أن المحسوســات المنطبعة في الحــواس الخمس لا تكــون إلا أمثلة لصور جزئية منقسمة فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المــدرك ويكــون لكل جــزء من مثــال المحســوس نســبة إلى جــزء من الآلة الجسمانية.

اعتراضنا: وهذا شأن عداوة الذئب والاعتراض على هــذا ما ســبق فــإن تبــديل لفظ الانطبــاع بلفظ النســبة لا يــدرأ الشــبهة فيما ينطبع في القــوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه فإنه إدراك لا محالة وله نســبة إليه ويلــزم في تلك النسبة ما ذكرتموه فإن العــداوة ليس أمــراً مقــدراً له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقــدر وتنتسب أجزاؤها إلى أجزائه وكــون شــكل الــذئب مقــدراً لا يكفي فــإن الشــاة أدركت شــيئاً ســوى شــكله وهو المخالفة والمضــادة والعــداوة والزيــادة على الشــكل من العــداوة ليس لها مقــدار وقد أدركته بجسم مقدر. فهذه الصور مشككة في هذا البرهان كما في الأول.
قد يقال: هلا تعترضــون على الجــوهر الفــرد فــإن قــال قائــل: هلا دفعتم هــذه البراهين بأن العلم يحل من الجسم في جــوهر متحــيز لا يتجــزى وهو جوابنــا: هذا البحث طويل لا فائدة فيه قلنا: لأن الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بــأمور هندسية يطول القول في حلهــا. ثم ليس فيه ما يــدفع الإشــكال فإنه يلــزم أن تكون القدرة والإرادة أيضاً في ذلك الجزء فإن للإنســان فعلاً ولا يتصــور ذلك إلا بقــدرة وإرادة ولا يتصــور الإرادة إلا بعلم وقــدرة الكتابة في اليد والأصــابع والعلم بها ليس في اليد إذ لا يــــــزول بقطع اليد ولا إرادتها في اليد فإنه قد يريدها بعد شلل اليد وتتعذر لا لعدم الإرادة بل لعدم القدرة.

دليل ثالث دليلهم الثالث: الإنسان دون الجزء هو العالم قولهم: العلم لو كان في جــزء من الجسم لكــان العــالم ذلك الجــزء دون ســائر أجــزاء الإنســان والإنســان يقــال له عــالم والعالمية صــفة له على الجملة من غــير نســبة إلى محل مخصوص جوابنا: وهو المبصر! وهذا هوس فإنه يسمى مبصراً وســامعاً وذائقــاً وكــذى البهيمة توصف به وذلك لا يــدل على أن إدراك المحسوســات

ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان في بغداذ وإن كان هو في دليل رابع دليلهم الرابــع: قد يكــون العلم والجهل في المحل الواحد إن كــان العلم يحل جــزءاً من القلب أو الــدماغ مثلاً فالجهل ضــده فينبغي أن يجــوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ويكون الإنســان في حالة واحــدة عالمــاً وجــاهلاً بشــيء واحد فلما اســتحال ذلك تــبين أن محل الجهل هو محل العلم وأن ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضــدين فيه فإنه لو كــان منقســماً لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لأن الشيء في محل لا يضاده ضده في محل آخر كما تجتمع البلقة في الفـــرس الواحد والســـواد والبيـــاض في العين الواحدة ولكن في محلين.

الحــواس لا ضد لإدراكاتها ولا يلــزم هــذا في الحــواس فإنه لا ضد لإدراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما إلا تقابل الوجــود والعــدم. فلا جــرم نقــول: يــدرك ببعض أجزائه كــالعين والأذن ولا يــدرك بســائر بدنه وليس فيه تناقض. في المحل الواحد بغير المجــاز ولا يغــني عن هــذا قــولكم إن العالمية مضــادة للجاهلية والحكم عــام لجميع البــدن إذ يســتحيل أن يكــون الحكم في غير محل العلة فالعالم هو المحل الــذي قــام العلم به فــإن أطلق الاسم على الجملة فبالمجاز كما يقال: هو في بغداذ وإن كــان هو في بعضــها وكما يقــال: مبصر وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الإبصــار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الأحكام كتضاد العلل فإن الأحكــام تقتصر على محل العلــل. في المحل المهيأ لكل من العلم والجهل ولا يخلص من هذا قول القائل إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد فيتضــادان عليه فــإن عنــدكم أن كل جسم فيه حيــوة فهو قابل للعلم والجهل ولم تشــترطوا ســوى الحيــوة شريطة أخرى وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتــيرة واحــدة. اعتراضــنا: ولا تكــون الشــهوة والنفــرة في المحل الواحد الاعــتراض أن هــذا ينقلب عليكم في الشــهوة والشــوق والإرادة فــإن هــذه الأمــور تثبت للبهــائم والإنسان وهي معــان تنطبع في الجسم ثم يســتحيل أن ينفر عما يشــتاق إليه فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شــيء واحد بوجــود الشــوق في محل والنفــرة في محل آخر وذلك لا يــدل على أنها لا تحل الأجســام وذلك لأن هــذه القــوى وإن كــانت كثــيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها رابطة واحــدة وهي النفس وذلك للبهيمة والإنســان جميعــاً وإذا اتحــدت الرابطة اســتحالت الإضــافات المتناقضة بالنسبة إليه وهذا لا يدل على كــون النفس غــير منطبع في الجسم كما في البهائم.

دليل خامس دليلهم الخامس: لولا ذلك لما عقل العقل نفسه قولهم: إن كان العقل يــدرك المعقــول بآلة جســمانية فهو لا يعقل نفسه والتــالي محــال فإنه يعقل نفسه فالمقدم محال. جوابنــا: ما الــدليل عليه قلنــا: مســلم أن اســتثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالي والمقــدم بل نقول: ما يسلم لزوم التــالي وما الــدليل عليه قد يقــال: الإبصــار لا يبصر فــإن قيــل: الــدليل عليه أن الإبصــار لما كــان بجسم فالإبصــار لا يتعلق بالأبصــار فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذى سائر الحواس. فإن كان العقل أيضاً لا

يــدرك إلا بجسم فلم يــدرك نفسه والعقل كما يعقل غــيره يعقل نفسه فــإن الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل أنه عقل غيره جوابنا: هذا يجوز بخرق العادات قلنا: ما ذكرتموه فاسد من وجهين: أحدهما أن الإبصــار عنــدنا يجوز أن يتعلق بنفسه فيكــون إبصــاراً لغـيره ولنفسه كما يكــون العلم الواحد علمــاً بغـيره وعلمــاً بنفسـه. ولكن العـادة جارية بخلاف ذلك وخـرق العـادات عندنا جائز.

 فيكون حاسة منفردة والثاني وهو أقوى أنا سلمنا هذا في الحواس ولكن لم إذا امتنع ذلك في بعض الحــواس يمتنع في بعض وأي بعد في أن يفـترق حكم الحــواس في وجه الإدراك مع اشــتراكها في أنها جســمانية كما اختلف البصر واللمس في أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا باتصـــال الملمـــوس بالآلة اللامسة وكذى الذوق ويخالفه البصر فإنه يشترط فيه الانفصـال حـتى لو أطبق أجفانه لم ير لـــون الجفن لأنه لم يبعد عنه وهـــذا الاختلاف لا يـــوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يســمى عقلاً ويخالف سائرها في أنها تدرك نفسها. دليل سادس دليلهم السادس: لولا ذلك لما أدرك العقل القلب قالوا: لو كان العقل يدرك بآلة جســمانية كالأبصـار لما أدرك آلته كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آلته فـدل أنه ليس آلة له ولا محلاً وإلا لما أدركه. اعتراضنا: كما سبق والاعتراض على هـذا كالاعتراض على الذي قبله. فإنا نقــول: لا يبعد أن يــدرك الإبصــار محله ولكنه حوالة على العادة. أو نقول: لم يستحيل أن تفترق الحــواس في هـذا المعـنى وإن اشـتركت في الانطبـاع في الأجسـام كما سـبق ولم قلتم أن ما هو قـائم في جسم يسـتحيل أن يـدرك الجسم الـذي هو محله ولم يلـزم أن يحكم من جـــزئي معين على كلي مرسل لا يحكم ببعض الحـــواس على جميعها ومما عـرف بالاتفـاق بطلانه وذكر في المنطق أن يحكم بسـبب جـزئي أو جزئيـات كثيرة على كلي حتى مثلوه بما إذا قال الإنسان إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأنا اسـتقرأنا الحيوانـات كلها فرأيناها كـذلك فيكـون ذلك لغفلته عن التمساح فإنه يحرك فكه الأعلى وهـؤلاء لم يسـتقرئوا إلا الحــواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل بــه. فلعل العقل حاسة أخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سـائر الحيوانـات فتكــون إذن الحـــواس مع كونها جســمانية منقســمة إلى ما يـــدرك محلها وإلى ما لا يـدرك كما انقسـمت إلى ما يـدرك مدركه من غـير مماسة كالبصر وإلى ما لا يدرك إلا باتصال كالذوق واللمس. فما ذكـروه أيضــاً إن أورث ظنــاً فلا يـورث يقيناً موثوقاً به. قد يقال: على العقل أن يدرك القلب دائماً إما ألا يدركه أبداً فإن قيل: لسنا نعول على مجرد الاسـتقراء للحــواس بل نعـول على البرهــان ونقول: لو كان القلب أو الدماغ هو نفس الإنسان لكان لا يعزب عنه إدراكهما حـتى لا يخلـوا عن أن يعقلهما جميعــاً كما أنه لا يخلـوا عن إدراك نفسه فــإن أحداً لا يعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتاً لنفسه في نفسه أبداً والإنســان ما لم يســمع حــديث القلب والــدماغ أو لم يشــاهد بالتشــريح من إنســان آخر لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما. فإن كــان العقل حــالاً في جسم فينبغي أن يعقل

ذلك الجسم أبـداً أو لا يدركه أبـداً وليس واحد من الأمـرين بصـحيح بل يعقل حالة ولا يعقل حالة.

فهناك نسبة واحدة وهذا التحقيق وهو أن الإدراك الحال في محل إنما يدرك المحل لنسبة له إلى المحل ولا يتصور أن يكـون له نسـبة إليه سـوى الحلـول فيه فليدركه أبداً وإن كان هذه النسـبة لا تكفي فينبغي أن لا يـدرك أبـداً إذ لا يمكن أن يكــون له نســبة أخــرى إليه كما أنه لما أن كــان يعقل نفسه عقل نفسه أبداً ولم يغفل عنه بحال. جوابنا: الإنسان يشعر بجسـده قلنـا: الإنسـان ما دام يشعر بنفسه ولا يغفل عنه فإنه يشـعر بجسـده وجسـمه. نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يثبت نفسه جسماً حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكروه لا يناسب البيت والثـوب. دائمـاً وإن على وجه غـــير معين فإثباته لأصل الجسم ملازم له وغفلته عن شـــكله واســـمه كغفلته عن محل الشم وإنهما زائـدتان في مقـدم الـدماغ شـبيهتين بحلمـتي الثدي فـإن كل إنسـان يعلم أنه يـدرك الرائحة بجسـمه ولكن محل الإدراك لا يتشـكل له ولا يتعين وإن كـان يـدرك أنه إلى الـرأس أقـرب منه إلى العقب ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف أقرب منه إلى داخل الأذن. فكذلك يشـعر الإنسـان بنفسه ويعلم أن هويته الـتي بها قوامه إلى قلبه وصـدره أقـرب منه إلى رجله فإنه يقـدر نفسه باقيـاً مع عـدم الرجل ولا يقـدر على تقـدير نفسه باقياً مع عدم القلب فما ذكروه من أنه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا

دليل سـابع دليلهم السـابع: أن القـوى الآلية يعـرض لها من المواظبة على العمل كلال قالوا القوى الدراكة بالآلات الجسـمانية يعـرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها الأخفى الأضـعف كالصـوت العظيم للسـمع والنـور العظيم للبصر فإنه ربما يفسد أو يمنع عقيبه من إدراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعده بحلاوة دونه. والأمر في القوة العقلية بالعكس والأمر القـوة العقلية بـالعكس فـإن إدامتها للنظر إلى المعقـولات لا يتعبها ودرك الضـروريات الجلية يقويها على درك النظريـات الخفية ولا يضـعفها وإن عرض لها في بعض الأوقات كلال فذلك لاستعمالها القـوة الخيالية واسـتعانتها بها فتضعف آلة القوة الخيالية فلا تخدم العقل. قولنا: الحـواس تختلف بعضـها عن بعض وهـذا من الطـراز السـابق فإنا نقـول: لا يبعد أن تختلف الحـواس الجسمانية في هذه الأمور فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام فيكـون منها ما يضـعفها نـوع من الحركة ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها وإن كـان يـؤثر فيها فيكـون ثم سـبب يجـدد قوتها بحيث لا تحس بـالأثر فيهـا. فكل هـذا ممكن إذا الحكم الثـابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت لكله.

دليل ثامن دليلهم الثامن: العقل لا تعتريه الشيخوخة قالوا: أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشو والوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها فيضعف البصر والسـمع وسـائر القـوى والقـوة العقلية في أكـثر الأمر إنما تقـوى بعد ذلك. يعوقه المرض ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقـولات عند حلـول

المرض في البدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال فقد بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل البدن لا يوجب كونه قائماً بالبدن فإن استثناء عين التالي لا ينتج فإنا نقول: إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالمقدم محال. ولهذا الأمر مدلول ثم السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها إذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل فإن للنفس فعلين: فعل بالقياس إلى البدن وهو السياسة له وتدبيره وفعل بالقياس إلى مبادئه وإلى ذاته وهو إدراك المعقولات وهما متمانعان متعاندان فمهما اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الأمرين. وشواغله من جهة البدن الإحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع فإذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل هذه الأشياء الأخر. بل مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ونظره من غير أن يصيب آلة العقل شيء أو يصيب ذاتها آفة والسبب في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فإنه أيضاً مرض في الدماغ. وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التمانع فإن الفرق يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في معقول عن معقول آخر.

إذا عاد المريض صحيحاً عاد العلم من غير استئناف تعلم وآية أن المرض الحال في البدن ليس يتعرض لمحل العلوم أنه إذا عاد صحيحاً لم يفتقر إلى تعلم اعتراضنا: هناك أسباب كثيرة لزيادة بعض الحواس والاعتراض أن نقول: نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر وأمر العقل أيضاً كذلك. فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب. مثل الشم ولا بعد في أن يختلف الشم والبصر في أن الشم يقوى بعد الأربعين والبصر يضعف وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف في حق الأشخاص وفي حق الأحوال. والعقل ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل أن البصر أقدم فإنه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله إلا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما يشاهد اختلاف الناس فيه حتى قيل إن الشيب إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحية لأن شعر الرأس أقدم. فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الأمور إلى مجاري العادات فلا يمكن أن ينبنى عليها علم موثوق به لأن جهات الاحتمال فيما تزيد بها القوى أو تضعف لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقيناً.

دليل تاسع دليلهم التاسع: مهما تبدل الجسم فالإنسان يبقى بعينه ومعه علوم قالوا: كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الأجسام لا تزال تنحل والغذاء يسد مسد ما ينحل حتى إذا رأينا صبياً انفصل من الجنين فيمرض مراراً ويذبل ثم يسمن وينموا فيمكننا أن نقول: لم يبق فيه

بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال بل كـان أول وجوده من أجزاء المـني فقط ولم يبق فيه شـيء من أجـزاء المـني بل انحل كل ذلك وتبـدل بغـيره. فيكـون هـذا الجسم غـير ذلك الجسـم. ونقـول: هـذا الإنســان هو ذلك الإنســان بعينه وحــتى أنه يبقى معه علــوم من أول صــباه ويكون قد تبدل جميع أجسامه. فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن وأن البـدن آلتـه. وكلك الشـجرة الاعـتراض أن هـذا ينتقض بالبهيمة والشـجرة إذا قيست حالة كبرهما بحالة الصغر فإنه يقال إن هـذا ذاك بعينه كما يقـال في الإنسـان وليس يـدل ذلك على أن له وجـوداً غـير الجسـم. وتبقى الصـور المتخيلة وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصـور المتخيلة فإنه يبقى في الصـبي إلى الكـبر وإن تبدل سائر أجزاء الـدماغ فـإن زعمـوا أنه لم يتبـدل سـائر أجـزاء الـدماغ فكـذى سـائر أجــزاء القلب وهما من البــدن فكيف يتصــور أن يتبـدل الجميع والإنسان يبقى منه شيء بل نقول: الإنسان وإن عـاش مائة سـنة مثلاً فلا بد وأن يكـــون قد بقي فيه أجــــزاء من النطفة فأما أن تنمحى عنه فلا فهو ذلك الإنسـان باعتبـار ما بقي كم أنه يقـال: هـذا ذاك الشـجر وهـذا ذاك الفـرس ويكون بقاء المني مع كثرة التحلل والتبدل. مثل الماء الـذي تصب عليه وتأخذ منه مثاله ما إذا صب في موضع رطل من الماء ثم صب عليه رطل آخر حتى اختلط به ثم أخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم أخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فنحن في المرة الأخيرة نحكم بأن شيئاً من المـاء الأول باق وأنه ما من رطل يؤخذ منه إلا وفيه شـيء من ذلك المـاء لأنه كـان موجوداً في الكرة الثانية والثالثة قريبة من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذى إلى الآخر. وهذا على أصلهم ألزم حيث جوزوا انقسام الأجسام إلى غير نهاية فانصباب الغذاء في البدن وانحلال أجـزاء البـدن يضـاهي صب المـاء في هـذا الإناء واغترافه عنه. دليل عاشر دليلهم العاشر: في العقل كليات عامة قـالوا: القوة العقلية تدرك الكليـات العامة العقلية الـتي يسـميها المتكلمـون أحـوالاً فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشـخص إنسـان معين وهو غـير الشخص المشاهد فإن المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص ومقـدار مخصوص ووضع مخصوص والإنسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الأمــور بل يــــدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الإنســـــان وإن لم يكن على لـــــون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه بل الذي يمكن وجـوده في المسـتقبل يـدخل فيه بل لو عـدم الإنســان يبقى حقيقة الإنســان في العقل مجــرداً عن هــذه الخواص وهكذى كل شيء شاهده الحس مشخصـاً فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص كلياً مجرداً عن المواد والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي كالجسمية للشـجر والحيـوان والحيوانية للإنسـان وإلى ما هو عرضي له كالبياض والطـول للإنسـان والشـجر ويحكم بكونه ذاتيـاً وعرضـياً على جنس الإنسـان والشـجر وكل ما يـدرك لا على الشـخص المشـاهد فـدل أن الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة معقولة عنده وثابتة في عقله.

تجردها عن القـــرائن المحسوسة تتعلق بـــالنفس المجـــردة وذلك الكلي المعقول لا إشارة إليه ولا وضع له ولا مقدار فإما أن يكون تجـرده عن الوضع والمادة بالإضافة إلى المأخوذ منه وهو محال فـإن المـأخوذ منه ذو وضع وأين

ومقــدار وإما أن يكــون بالإضــافة إلى الآخذ وهو النفس العاقلة فينبغي أن لا يكـون للنفس وضع ولا إليه إشـارة ولا له مقـدار وإلا لو ثبت ذلك لثبت للـذي حل فيـــــه. اعتراضـــــنا: ما يحل في الحس يحل في العقل ولكن مفصـــــلاً والاعتراض أن المعنى الكلي الذي وضعتموه حالاً في العقل غير مسـلم بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقـدر على تفصـيله. في العقل النسـبة إلى جميع المفـردات نسـبة واحـدة ثم إذا فصل كـان المفصل المفـرد عن القـرائن في العقل في كونه جزئيـــاً كـــالمقرون بقرائنه إلا أن الثـــابت في العقل يناسب المعقول وأمثاله مناسبة واحدة فيقـال إنه كلي على هـذا المعـنى وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد ذلك الجنس نسبة واحدة فإنه لو رأى إنساناً آخر لم يحدث له هيئة أخرى كما إذا رأى فرساً بعد إنسان فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان.

ومثل هـذا في الحس ومثل هـذا قد يعـرض في مجـرد الحس فـإن من رأى الماء حصل في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حصلت صورة أخرى فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من المـاء مثال لكل واحد من آحـاد الميـاه فقد يظن أنه كلي بهـذا المعـنى. فكـذلك إذا رأى اليد مثلاً حصل في الخيال وفي العقل وضع أجزائه بعضــها مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الأصابع عليه وانتهاء الأصابع على الأظفـار ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه. فإن رأى يداً أخرى تماثله في كل شيء لم يتجدد له صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في إحـداث شـيء جديد في الخيـال كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد على قدر واحد وقد يرى يـداً أخــرى تخالفه في اللون والقدر فيحدث له لـون آخر وقـدر آخر ولا يحـدث له صـورة جديـدة لليد فـإن اليد الصـغير الأسـود يشـارك اليد الكبـير الأبيض في وضع الأجزاء ويخالفه في اللـون والقـدر فما يسـاوي فيه الأول لا تتجـدد صـورته إذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صـورته. وهـذا لا يـؤذن بثبوت كلي في العقل لا وضع له أصـلاً فهـذا معـنى الكلي في العقل والحس جميعاً فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشـجر صورة جديدة في الجسمية كما في الخيال بإدراك صورة المـاءين في وقـتين وكذى في كل متشابهين وهـذا لا يـؤذن بثبـوت كلي لا وضع له أصـلاً. على أن العقل قد يحكم بثبــوت شــيء لا إشــارة إليه ولا وضع كحكمه بوجــود صــانع العـالم ولكن من أين أن ذلك لا يتصـور قيامه بجسم وفي هـذا القسم يكـون المنتزع عن المادة هو المعقول في نفسه دون العقل والعاقـل. فأما المـأخوذ من المواد فوجهه ما ذكرناه.

مسـألة في إبطـال قـولهم إن النفـوس الإنسـانية يسـتحيل عليها العـدم بعد وجودها وأنها سـرمدية لا يتصـور فناؤها دليلهم الأول: لا يكـون بمـوت البـدن أحدهما قولهم إن عـدمها لا يخلـوا إما أن يكـون بمـوت البـدن أو بضد يطـرى عليها أو بقدرة القادر. وباطل أن تنعدم بموت البدن فإن البدن ليس محلاً لها بل هو آلة تسـتعملها النفس بواسـطة القـوى الـتي في البـدن وفسـاد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة إلا أن يكون حـالاً فيها منطبعـاً كـالنفوس البهيمية

والقـوى الجسـمانية ولأن النفس فعلاً بغـير مشـاركة الآلة وفعلاً بمشـاركتها فالفعل الـذي لها بمشـاركة الآلة التخيل والإحســاس والشــهوة والغضب فلا جـرم يفسد بفسـاد البـدن ويفـوت بفواته وفعلها بـذاتها دون مشـاركة البـدن إدراك المعقولات المجـردة عن المـواد ولا حاجة في كونه مـدركاً للمعقـولات إلى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان لها فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تفتقر في قوامها إلى البـدن. ولا بالضد وباطل أن يقـال إنها تنعـدم بالضد إذ الجـواهر لا ضد لها ولـذلك لا ينعـدم في العـالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشـياء إذ تنعـدم صـورة المائية بضـدها وهو صـورة الهوائية والمـادة الـتي هي المحل لا تنعـدم قط وكل جـوهر ليس في محل فلا يتصـــور عدمه بالضد إذ لا ضد لما ليس في ولا بالقـــدرة وباطل أن يقال: تفنى بالقدرة إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكروه في مسألة أبدية العالم وقد قررنـاه وتكلمنا عليـه. اعتراضـنا الأول: راجع ما سـبق والاعـتراض عليه من وجـوه: الأول أنه بنـاء على أن النفس لا يموت بمـوت البـدن لأنه ليس حـالاً في جسم وهو بنـاء على المسـألة الأولى فقد لا نسلم ذلك: اعتراضنا الثاني: حدوث النفس لا يكـون إلا بحـدوث البـدن الثاني هو أنه لا يحل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث إلا بحدوث البدن. هذا ما اختـاره ابن سـينا والمحققـون وأنكـروا على أفلاطن أن النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالأبدان بمسلك برهـاني محقـق. كما تحقق الأمر وهو أن النفوس قبل الأبدان إن كانت واحـدة فكيف انقسـمت وما لا عظم له ولا مقـــدار لا يعقل انقســـامه. وإن زعم أنه لم ينقسم فهو محـــال إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحـدة لكـانت معلومـات زيد معلومة لعمرو فـإن العلم من صـفات ذات النفس وصـفات الـذات تـدخل مع الذات في كل إضافة وإن كـانت النفـوس متكـثرة فمـاذى تكـثرت ولم تتكـثر بـالمواد ولا بالأمـاكن ولا بالأزمنة ولا بالصـفات إذ ليس فيها ما يـوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فإنها تتكـثر بـاختلاف الصـفات عند من يـرى بقاءها لأنها اسـتفادت من الأبـدان هيئـات مختلفة لا تتماثل نفسـان منها فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق والأخلاق قط لا تتماثل نفسان منها فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق والأخلاق قط لا تتماثل كما أن الخلق الظاهر قط لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو.

والنفس تتعلق بالبـدن المخصـوص ببعض الوسـائط ومهما ثبت بحكم هـذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد مزاجها لقبـول النفس المـــدبرة ثم قبلت النفس لا لأنها نفس فقط إذ قد تســـتعد في رحم واحد نطفتـان لتـوأمين في حالة واحـدة للقبـول فيتعلق بهما نفسـان يحـدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسـطة ولا يكـون نفس هـذا مـدبراً لجسم ذاك ولا نفس ذاك مدبراً لجسم هذا فليس الإختصاص إلا لعلاقة خاصة بين النفس المخصـوص وبين ذلك البـدن المخصـوص وإلا فلا يكـون بـدن أحد التـوأمين بقبـول هـذه النفس أولى من الآخر وإلا فقد حـدثت نفسـان معـاً واسـتعدت نطفتان لقبول التـدبير معـاً. فـإذا بطل البـدن انعـدمت النفس فما المخصص فـإن كـان ذلك المخصص هو الانطبـاع فيه فيبطل ببطلان البـدن وإن كـان ثم

وجه آخر به العلاقة بين هــذه النفس على الخصــوص وبين هــذا البــدن على الخصوص حـتى كـانت تلك العلاقة شـرطاً في حدوثه فـأي بعد في أن تكـون شرطاً في بقاءه فإذا انقطعت العلاقة انعـدمت النفس ثم لا يعـود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشــرع في المعاد. قد يقال: ليست هذه العلاقة إلا بطريق الشـوق فـإن قيـل: أما العلاقة بين النفس والبدن فليس إلا بطريق نزاع طبيعي وشــوق جبلي خلق فيها إلى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك الشـوق بها عن غـيره من الأبـدان ولا يخليها في لحظة فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبـدن المعين مصـروفاً عن غـيره. وذلك لا يوجب فساده بفساد البدن الذي هو مشـتاق بالجبلة إلى تـدبيره. نعم قد يبقى ذلك الشــوق بعد مفارقة البـدن إن اسـتحكم في الحيــوة اشـتغالها بالبدن وإعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات فيتأذى بـذلك الشـوق مع فوات الآلة التي الشوق إلى مقتضاها.

وبمناســبة تخفى علينا وأما تعين نفس زيد لشــخص زيد في أول الحــدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً أصلح لهذه النفس من الآخر لمزيد مناسبة بينهما فترجح اختصاصه وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات وعدم إطلاعنا على تفصيله لا يشككنا في أصل الحاجة إلى مخصص ولا يضــرنا أيضــاً في قولنا إن النفس لا تفــنى بفنـاء البـدن. جوابنـا: قد تكـون على وجه يحـوج النفس في بقائها قلنـا: مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحــوج النفس في بقائها إلى بقــاء البــدن حــتى إذا فسد فسدت فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه بأنه يقتضي التلازم أم لا فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فإن انعدمت انعدمت فلا ثقة بالــدليل الــذي ذكروه. اعتراضنا الثالث: تنعدم بقدرة الله الاعتراض الثـالث هو أنه لا يبعد أن يقــال: تنعــدم بقــدرة الله تعــالى كما قررنــاه في مســألة ســرمدية العــالم. اعتراضنا الرابع: لعل هناك طرق غيرها الاعتراض الرابع هو أن يقــال: ذكــرتم أن هذه الطرق الثلث في العدم تنحسم فهو مسلم. فما الدليل على أن عــدم الشيء لا يتصور إلا بطريق من هــذه الطـرق الثلث فـإن التقسـيم إذا لم يكن دائــراً بين النفي والإثبــات فلا يبعد أن يزيد على الثلث والأربع فلعل للعــدم طريقاً رابعاً وخامساً سـوى ما ذكرتمـوه فحصر الطـرق في هـذه الثلث غـير معلوم بالبرهان. دليلهم الثاني: كل جوهر يستحيل عليه العدم دليل ثان وعليه تعويلهم أن قالوا: كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم بل البسائط لا تنعدم قط. وهذا الدليل يثبت فيه أولاً أن موت البـدن لا يـوجب انعدامه لما سبق.

ما ينعدم ففيه قوة الفساد وحامله يبقى فبعد ذلك يقال: يسـتحيل أن ينعـدم بسبب آخر لأن كل ما ينعـدم بسـبب ما أي سـبب كـان ففيه قــوة الفسـاد أي إمكـان العـدم سـابق على الانعـدام كما أن ما يطـرى وجـوده من الحوادث فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود وإمكان العدم قوة الفسـاد. وكما أن إمكـان الوجـود وصف إضـافي لا يقوم إلا بشيء حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه فكـذلك إمكـان العـدم ولـذلك

قيل إن كل حادث فيفتقر إلى مادة سابقة يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسألة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطاري والقابل غير المقبول فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه وهو غيره. فكذلك قابل العدم ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم حتى يعدم منه شيء كما وجد فيه شيء ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وإمكانه كما أن ما بقي عند طريان الوجود يكون غير ما طرى وقد كان ما فيه قوة قبول الطاري. وهو كالمادة فيلزم أن يكون الشيء الذي طرى عليه العدم مركباً من شيء انعدم ومن قابل للعدم بقي مع طريان العدم وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة.

لكن النفس غير مركبة ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة فنحن ننقل البيان إلى المادة التي هي السنخ والأصل الأول إذ لا بد وأن ينتهي إلى أصل فنحيل العدم على ذلك الأصل وهو المسمى نفساً كما نحيل العدم على مادة الأجسام فإنها أزلية أبدية إنما تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور منها فإنها قابلة للضدين على السواء وقد ظهر من هذا الوجود أن كل موجود أحدى الذات يستحيل عليه العدم. إن قوة الوجود للشيء يكون لغير ذلك الشيء ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهو أن قوة الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء فيكون لغير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوة الوجود. بيانه أن الصحيح البصر يقال أنه بصير بالقوة أي فيه قوة الإبصار ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الإبصار موجودة فإن تأخر الإبصار فلتأخر شرط آخر فيكون قوة الإبصار للسواد مثلاً موجوداً للعين قبل إبصار السواد بالفعل فإن حصل إبصار السواد بالفعل لم يكن قوة إبصار ذلك السواد موجوداً عند وجود ذلك الإبصار إذ لا يمكن أن يقال: مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل موجود بالقوة بل قوة الوجود لو انعدم الشيء البسيط لاجتمع في الشيء الواحد قوة الوجود مع حصول الوجود وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول: لو انعدم الشيء البسيط لكان إمكان العدم قبل العدم حاصلاً لذلك الشيء وهو المراد بالقوة فيكون إمكان الوجود أيضاً حاصلاً فإن ما أمكن عدمه فليس واجب الوجود فهو ممكن الوجود ولا نعني بقوة الوجود إلا إمكان الوجود فيؤدي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل ويكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين التي هي غير الإبصار ولا تكون في نفس الإبصار إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل وهما متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم إثبات لقوة الوجود في حالة الوجود وهو محال. راجع ما سبق في مسألة أزلية العالم وهذا بعينه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم إلى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسألة أزلية العالم وأبديته

ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكـان وصـفاً مسـتدعياً محلاً يقـوم بـه. وقد تكمنا عليه بما فيه مقنع فلا نعيد فإن المسألة هي المسـألة فلا فـرق بين أن يكـون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس.

مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحـانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة. فلنقـدم تفهيم معتقـدهم في الأمور الأخروية ثم لنعترض على ما يخـالف الإسـلام من جملتـه. قـولهم: اللـذة السـرمدية لا تكـون إلا بـالعلم والعمل وقد قـالوا إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سـرمدياً إما في لـذة لا يحيط الوصف بها لعظمها وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً وقد ينمحي على طول الزمان. ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتاً غير محصور كما يتفـاوتون في المـراتب الدنيوية ولـذاتها تفاوتـاً غـير محصـور واللـذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة والألم المنقضي للنفـوس الكاملة الملطخة فلا تنـال السـعادة المطلقة إلا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال بالعلم والزكاء بالعمل.

تلتذ بهما القـوة العقلية ووجه الحاجة إلى العلم أن القـوة العقلية غـذاؤها ولذتها في درك المعقولات كما أن القـوة الشـهوانية لـذتها في نيل المشـتهى والقوة البصرية لذتها في النظر إلى الصور الجميلة وكذلك سائر القوى. وإنما يمنعها من الاطلاع على المعقـولات البـدن وشـواغله وحواسه وشـهواته. والنفس الجاهلة في الحيـوة الـدنيا حقها أن تتـألم بفـوات لـذة النفس ولكن الاشـتغال بالبـدن ينسـيه نفسه ويلهيه عن ألمه كالخـائف لا يحس بـالألم وكالخدر لا يحس بالنار فإذا بقيت ناقصة حتى انحط عنه شغل البدن كـان في صورة الخدر إذا عرض على النار فلا يحس بالألم فإذا زال الخـدر شـعر بـالبلا العظيم دفعة واحدة هجوماً. والبدن يشغل عنها والنفوس المدركة للمعقولات قد تلتذ بها التذاذاً خفياً قاصراً عما يقتضيه طباعه وذلك أيضاً لشواغل البـدن وأنس النفس بشهواتها. ومثاله مثـال المـريض الـذي في فيه مـرارة يستبشع الشيء الطيب الحلو ويستهجن الغذاء الذي هو أتم أسباب اللـذة في حقه فلا يتلذذ به لما عرض من المرض.

فإذا انحط عنها أعباء البدن أدركت اللذة دفعة فالنفوس الكاملة بـالعلوم إذا انحط عنها أعباء البدن وشواغله بـالموت كـان مثاله مثـال من عـرض للطعم الألذ والذوق الأطيب وكان به عارض مرض يمنعه من الإدراك فـزال العـارض فـأدرك اللـذة العظيمة دفعـة. أو مثـال من اشـتد عشـقه في حق شـخص فضاجعه ذلك الشخص وهو نـائم أو مغمى عليه أو سـكران فلا يحس به فتنبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظـار دفعة واحـدة. اللـذات الروحانية تفهم بالجسمانية وهذه اللذات حقيرة بالإضـافة إلى اللـذات الروحانية العقلية إلا أنه لا يمكن تفهيمه إلا بأمثلة مما شاهدها الناس في هذه الحيوة وهـذا كما

أنا لو أردنا أن نفهم الصبي أو العنين لذة الجمـاع لم نقـدر عليه إلا بـأن نمثله في حق الصبي باللعب الذي هو ألذ الأشياء عنده وفي حق العنين بلــذة الأكل الطيب مع شدة الجوع ليصدق بأصل وجود اللذة ثم يعلم أن ما فهمه بالمثـال ليس يحقق عنـده لـذة الجمـاع وأن ذلك لا يـدرك إلا بالـذوق. وهـذه أحط من الأولى: لعدم وجودها في الملائكة والدليل على أن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية أمران: أحدهما أن حـال الملائكة أشـرف من حـال السـباع والخنازير من البهـائم وليس لها اللـذات الحسـية من الجمـاع والأكل وإنما لها لــذة الشــعور بكمالها وجمالها الــذي خص بها في نفســها في اطلاعها على حقائق الأشياء وقربها من ربي العالمين في الصفات لا في المكـان وفي رتبة الوجود فإن الموجودات حصلت من الله على ترتيب وبوسـائط فالـذي يقـرب من الوسائط رتبته لا محالة أعلى.

ولكن الإنسان يفضلها على غيرها والثاني أن الإنسان أيضـاً قد يـؤثر اللـذات العقلية على الحسـية فـإن من يتمكن من غلبة عـدو والشـماتة به يهجر في تحصـيله ملاذ الأنكحة والأطعمة بل قد يهجر الأكل طـول النهـار في لـذة غلبة الشطرنج والنرد مع خسة الأمر فيه ولا يحس بألم الجوع. وكـذلك المتشـوف إلى الحشمة والرئاسة يتردد بين انخرام حشـمته بقضـاء الـوطر من عشـيقته مثلاً بحيث يعرفه غـيره وينتشر عنه فيصـون الحشـمة ويـترك قضـاء الـوطر ويستحقر ذلك محافظة على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة ألذ عنده بل ربما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحقراً خطر المـوت شـغفاً بما يتوهمه بعد المـوت من لـذة الثنـاء والإطـراء عليـه. فالأفضـلية: هي للـذات العقلية الأخروية فـإذن اللـذات العقلية الأخروية أفضل من اللـذات الحسـية الدنيوية ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعددت لعبــادي الصــالحين ما لا عين رأت ولا أذن سـمعت ولا خطر على قلب بشــر. وقــال تعـالى: " لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قـرة أعين " فهـذا وجه الحاجة إلى العلم. بعض العلــوم نافعة والنــافع من جملته العلــوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الأشـياء منه وما وراء ذلك إن كان وسيلة إليه فهو نافع لأجله وإن لم يكن وسيلة إليه كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم المفترقة فهي صناعات وحرف كسائر الصناعات.

النفس المواظبة على الشهوات تنال الأذى وأما الحاجة إلى العمل والعبـادة فلزكاء النفس فإن النفس في هذا البدن مصـدود عن درك حقـائق الأشـياء لا لكونه منطبعــاً في البــدن بل لاشــتغاله ونزوعه إلى شــهواته وشــوقه إلى مقتضياته وهذا الـنزوع والشـوق هيئة للنفس تترسخ فيها وتتمكن منها بطـول المواظبة على اتباع الشهوات والمثابرة على الأنس بالمحسوسات المسـتلذة فإذا تمكنت من النفس فمات البدن كـانت هـذه الصـفات متمكنه من النفس ومؤذية من وجهين. فتكون عـاجزة عن الاتصـال بالملائكة أحـدهما أنها تمنعها عن لــذتها الخاصة بها وهو الاتصــال بالملائكة والإطلاع على الأمــور الجميلة الإلهية ولا يكون معه البدن الشـاغل فيلهيه عن التـألم كما قبل المـوت. وعن

اللـذة الجسـمانية والثـاني أنه يبقى معه الحـرص والميل إلى الـدنيا وأسـبابها ولـذاتها وقد اسـتلب منه الآلة فـإن البـدن هو الآلة للوصـول إلى تلك اللـذات فيكون حاله حال من عشق امرأة وألف رئاسة واستأنس بأولاد واستروح إلى مال وابتهج بحشمة فقتل معشوقه وعزل عن رئاسـته وسـبي أولاده ونسـاؤه وأخذ أمواله أعـداؤه وأسـقط بالكلية حشـمته فيقاسي من الألم ما لا يخفى وهو في هذه الحيوة غير منقطع الأمل عن عود أمثال هذه الأمـور فـإن الـدنيا غاد ورائح فكيف إذا انقطع الأمل فالأولى أن يعـرض عن الـدنيا ولا ينجي عن التضمخ بهذه الهيئات إلا كف النفس عن الهوى والإعراض عن الدنيا والإقبـال بكنه الجد على العلم والتقوى حتى تنقطع علائقه عن الأمـور الدنيوية وهو في الـدنيا وتسـتحكم علاقته مع الأمـور الأخروية فـإذا مـات كـان كـالمتخلص عن سـجن فالواصل إلى جميع مطالبه فهو جنتـه. لكن الضــرورات البدنية جاذبة إليها ولا يمكن سـلب جميع هـذه الصـفات عن النفس ومحوها بالكلية فـإن الضـرورات البدنية جاذبة إليها إلا أنه يمكن تضـعيف تلك العلاقة ولـذلك قـال تعالى: " وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضيا ". إلا أنه إذا ضـعفت العلاقة لم تشـتد نكاية فراقها وعظم الالتـذاذ بما اطلع عليه عند المـوت من الأمور الإلهية فأماط أثر مفارقة الدنيا والنزوع إليها على قرب كمن يسـتنهض من وطنه إلى منصب عظيم وملك مرتفع فقد تـرق نفسه حالة الفـراق على أهله ووطنه فيتأذى أذى ما ولكن ينمحى بما يستأنفه من لـذة الابتهـاج بالملك والرئاسـة. ولـذلك ورد الشـرع بالتوسط في الأخلاق وإذا لم يكن سـلب هـذه الصفات ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لأن المــاء الفاتر لا حار ولا بارد فكأنه بعيد عن الصـفتين فلا ينبغي أن يبـالغ في إمسـاك المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الإنفاق فيكـون مبـذراً ولا أن يكـون ممتنعاً عن كل الأمور فيكون جباناً ولا منهمكاً في كل أمر فيكون متهــوراً بل يطلب الجــود فإنه الوسط بين البخل والتبــذير والشــجاعة فإنها الوسط بين الجبن والتهور وكذلك في جميع الأخلاق وعلم الأخلاق طويل والشريعة بـالغت في تفصيلها ولا سبيل في تهذيب الأخلاق إلا بمراعاة قانون الشرع في العمل حتى لا يتبع الإنسان هـواه فيكـون قد اتخذ إلهه هـواه بل يقلد الشـرع فيقـدم ويحجم بإشارته لا باختياره فتتهذب به أخلاقه.

فمنهم من يكونون تعساء ومنهم سـعداء على وجه كامل أو غـير كامل ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعاً فهو الهالك ولـذلك قـال تعـالى: " قد أفلح من زكاها وقد خـــاب من دســـاها ". ومن جمع الفضـــيلتين العلمية والعملية فهو العــارف العابد وهو الســعيد المطلق ومن له الفضــيلة العلمية دون العملية فهو العــالم الفاسق ويتعـذب مـدة ولكن لا يـدوم لأن نفسه قد كمل بالعلم ولكن العوارض البدنية لطخته تلطيخـاً عارضـاً على خلاف جـوهر النفس وليس تتجـدد الأسـباب المجـددة فينمحى على طـول الزمـان ومن له الفضــيلة العملية دون العلمية فيســلم وينجو عن الألم ولا يحظى بالســعادة الكاملة. وزعموا أن من مات فقد قامت قيامته. في الشرع صـور وأما ما ورد في الشرع من الصور فالقصد ضـرب الأمثـال لقصـور الأفهـام عن درك هـذه

اللذات فمثل لهم ما يفهمون ثم ذكر لهم أن تلك اللـذات فـوق ما وصف لهم. فهذا مذهبهم. جوابنا: أكـثر الأمـور صـحيحة ولكن لا تعـرف إلا بالشـرع ونحن نقول: أكثر هـذه الأمـور ليس على مخالفة الشـرع فإنا لا ننكر أن في الآخـرة أنـواع من اللـذات أعظم من المحسوسـات ولا ننكر بقـاء النفس عند مفارقة البدن ولكنا عرفنا ذلك بالشرع إذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقـاء النفس وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل.

فالشــرع يعلمنا حشر الأجســاد ولكن المخــالف للشــرع منها إنكــار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وإنكار وجـــود جنة ونـــار كما وصف في القـــرآن. فما المـــانع من تحقيق الجمع بين السـعادتين الروحانية والجسـمانية وكـذى الشـقاوة وقولـه: لا تعلم نفس ما أخفي لهم أي لا يعلم جميع ذلك. وقوله: أعددت لعبـادي الصـالحين ما لا عين رأت فكذلك وجود تلك الأمور الشـريفة لا يـدل على نفي غيرها بل الجمع بين الأمــرين أكمل والموعــود أكمل الأمــور وهو ممكن فيجب التصــديق به على وفق الشرع. قد يقال: هذه أمثال فإن قيل: ما ورد فيه أمثال ضربت على حد أفهـام الخلق كما أن الـوارد من آيـات التشـبيه وإخبـاره أمثـال على حد فهم الخلق والصفات الإلهية مقدسة عما يخيله عامة الناس. قولنا: لا محل للتأويل والجـواب أن التسـوية بينهما تحكم بل هما يفترقـان من وجهين: أحـدهما أن الألفاظ الواردة في التشـبيه تحتمل التأويل على عـادة العـرب في الاسـتعارة وما ورد في وصف الجنة والنـــار وتفصــيل تلك الأحــوال بلغ مبلغـــاً لا يحتمل التأويل فلا يبقى إلا خمل الكلام على التلـــــــــــبيس بتخييل نقيض الحق ولا للاستحالة والثاني أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة وإمكـان الانتقـال والاسـتقرار على الله سـبحانه فوجب التأويل بأدلة العقول وما وعد من الأمور الآخرة ليس محالاً في قــدرة الله تعالى فيجب الجـري على ظـاهر الكلام بل على فحـواه الـذي هو صـريح فيه. قولهم: هناك أمور محالة فإن قيل: وقد دل الدليل العقلي على اسـتحالة بعث الأجساد كما دل على استحالة تلك الصـفات على الله تعـالى. فنطـالبهم بإظهاره. ولهم فيه مسالك مسلكهم الأول: إما أن يعاد البدن والحياة المسلك الأول قــولهم: تقـدير العـود إلى الأبـدان لا يعـدوا ثلثة أقسـام. إما أن يقـال: الإنسان عبارة عن البدن والحيوة التي هي عرض قائم به كما ذهب إليه بعض المتكلمين وأن النفس الــتي هي قــائم بنفسه ومــدبر للجسم فلا وجــود له ومعنى المـوت انقطـاع الحيـوة أي امتنـاع الخـالق عن خلقها فتنعـدم والبـدن أيضاً ينعـدم ومعـنى المعـاد إعـادة الله للبـدن الـذي انعـدم ورده إلى الوجـود وإعادة الحيوة التي انعدمت أو يقال: مادة البدن تبقى تراباً ومعنى المعـاد أن يجمع ويركب على شكل آدمي ويخلق فيه الحيوة ابتداء فهذا قسم.

إما أن ترد النفس إلى البدن وإما أن يقال: النفس موجود ويبقى بعد الموت ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها وهذا قسم. إما أن تــرد النفس إلى بـدن أيـاً كـان وإما أن يقـال: يـرد النفس إلى بـدن سـواء كـان من تلك الأجـــزاء أو من غيرها ويكـــون العائد ذلك الإنســـان من حيث أن النفس تلك النفس فأما المـادة فلا التفـات إليها إذ الإنسـان ليس إنسـاناً بها بل بـالنفس.

وهذه الأقسام الثلثة باطلة. وهـذه الثلاثة باطلة أما الأول فظـاهر البطلان لأنه مهما انعدمت الحيوة والبـدن فاسـتئناف خلقها إيجـاد لمثل ما كـان لا لعين ما كان بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجد شـيء كما يقـال: فلان عاد إلى الإنعام أي أن المنعم باق وترك الإنعام ثم عـاد إليه أي عـاد إلى ما هو الأول بـالجنس ولكنه غـيره بالعـدد فيكـون عـوداً بالحقيقة إلى مثله لا إليه. ويقال: فلان عاد إلى البلد أي بقي موجوداً خارجاً وقد كـان له كـون في البلد فعاد إلى مثل ذلك فـإن لم يكن شـيء بـاق وشـيئان متعـددان متمـاثلان يتخللهما زمـــان لم يتم اسم العـــود إلا أن يســـلك مـــذهب المعتزلة فيقـــال: المعدوم شيء ثابت والوجود حال يعرض له مـرة وينقطع تـارة ويعـود أخـرى فيتحقق معنى العود باعتبـار بقـاء الـذات ولكنه رفع للعـدم المطلق الـذي هو النفي المحض وهو إثبات للذات مستمرة الثبات إلى أن يعود إليه الوجود وهو محال.

فلا يعود الإنسان بعينه وإن احتال ناصر هذا القسم بأن قال: تـراب البـدن لا يفنى فيكون باقياً فتعود إليه الحيوة. فنقـول عند ذلك يسـتقيم أن يقـال: عـاد التراب حياً بعد أن انقطعت الحيوة عنه مرة ولا يكون ذلك عـوداً للإنسـان ولا رجوع ذلك الإنسان بعينه لأن الإنسـان إنسـان لا بمادته والـتراب الـذي فيه إذ يتبـدل عليه سـائر الأجـزاء أو أكثرها بالغـذاء وهو ذاك الأول بعينه فهو باعتبـار روحه أو نفسه فـإذا عـدمت الحيـوة أو الـروح فما عـدم لا يعقل عـوده وإنما يستأنف مثله ومهما خلق الله حيوة إنسانية في تـراب يحصل من بـدن شـجر أو فرس أو نبات كان ذلك ابتداء خلق الإنسـان فالمعـدوم قط لا يعقل عـوده والعائد هو الموجـــود أي عـــاد إلى حالة كـــانت له من قبل أي إلى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب إلى صفة الحيوة. وليس الإنسـان قائمـاً ببدنه وليس الإنسان ببدنه إذ قد يصير بدن الفرس غذاء الإنسان فيتخلق منه نطفة يحصل منها إنسـان فلا يقـال: الفـرس انقلب إنسـاناً بل الفـرس فـرس بصـورته لا بمادته وقد انعدمت الصورة وما بقي إلا المادة.

وأما الثاني فلا يمكن أن يرد البدن الفاسد وأما القسم الثاني وهو تقدير بقاء النفس ورده إلى ذلك البـدن بعينه فهو لو تصـور لكـان معـاداً أي عـوداً إلى تـــدبير البـــدن بعد مفارقته ولكن محـــال إذ بـــدن الميت ينحل ترابـــاً أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل دمـاً وبخـاراً وهـواء ويمـتزج بهـواء العـالم وبخـاره ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه يستقبح جمع أجزاء الميت وحـدها ولكن إن فـرض ذلك اتكـالاً على قـدرة الله فلا يخلـوا إما أن يجمع الأجـزاء الـتي مـات عليها فقط فينبغي أن يكون معاد الأقطع ومجذوع الأنف والأذن وناقص الأعضاء كما كان وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة وهم الذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفترة فإعـادتهم إلى ما كـانوا عليه من الهـزال عند المـوت في غاية النكـال. هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجـودة عند المـوت. ولا يمكن جمع جميع الأجزاء التي كانت في طول عمره وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمـره فيه فهو محـال من وجهين: أحـدهما أن الإنسـان إذا تغـذى بلحم إنسـان وقد جـرت العـادة به في بعض البلاد ويكـثر وقوعه في أوقـات القحط فيتعذر حشرهما جميعاً لأن مادة واحدة كـانت بـدناً للمـأكول وصـارت

بالغذاء بـدناً للآكل ولا يمكن رد نفسـين إلى بـدن واحـد. والثـاني أنه يجب أن يعاد جزء واحد كبداً وقلبـاً ويـداً ورجلاً فإنه ثبت بالصـناعة الطبية أن الأجـزاء العضوية يغتذي بعضها بفضلة غذاء البعض فيتغذى الكبد بأجزاء القلب وكـذلك سائر الأعضاء. فنفرض أجزاء معينة قد كانت مـادة لجملة من الأعضـاء فـإلى أي عضو تعاد بل لا يحتاج في تقرير الاسـتحالة الأولى إلى أكل النـاس النـاس فإنك إذا تـأملت ظـاهر التربة المعمـورة علمت بعد طـول الزمـان أن ترابها جثث الموتى قد تتربت وزرع فيها وغرس وصـار حبـاً وفاكهة وتناولها الـدواب فصارت لحماً وتناولناها فعادت بدناً لنا فما من مادة يشـار إليها إلا وقد كـانت بدناً لأناس كثيرة فاسـتحالت وصـارت ترابـاً ثم نباتـاً ثم لحمـاً ثم حيوانـاً. بل يلزم منه محال ثالث وهو أن النفوس المفارقة للأبـدان غـير متناهية والأبـدان أجسام متناهية فلا تفي المواد التي كانت مواد الإنسـان بـأنفس النـاس كلهم بل تضيق عنهم.

وأما الثـالث فهو محـال فـالأنفس هي متناهية وأما القسم الثـالث وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أي مادة كـانت وأي تـراب اتفق فهـذا محـال من وجهين: أحـدهما أن المـواد القابلة للكـون والفسـاد محصـورة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهي متناهية والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا تفي بها. فليس هناك طرق مقبولة والثاني أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً بل لا بد وأن تمتزج العناصر امتزاجـاً يضـاهي امـتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن إعادة الإنسـان وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكـــون إنســـاناً إلا إذا انقسم أعضـــاء بدنه إلى اللحم والعظم والأخلاط ومهما اسـتعد البـدن والمـزاج لقبـول نفس اسـتحق من المبـادئ الواهبة للنفوس حـدوث نفس فيتـوارد على البـدن الواحد نفسـان. ولا يسـلم بالتناسخ وبهذا بطل مذهب التناسخ وهـذا المـذهب هو عين التناسخ فإنه رجع إلى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتـدبير بـدن آخر غـير البـدن الأول. فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المسلك.

اعتراضنا أن نختـار القسم الثـالث وهو لا يخـالف الشـرع والاعـتراض هو أن يقـال: بم تنكـرون على من يختـار القسم الأخـير ويـرى أن النفس باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وأن ذلك لا يخالف الشـرع بل دل عليه الشـرع في قوله: " ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم " وبقوله عليه الســلام: أرواح الصــالحين في حواصل طـير خضر معلقة تحت العـرش وبما ورد من الأخبـار بشـعور الأرواح بالصـدقات والخـيرات وسـؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقـاء. وفيه عـود محقق نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشـور بعـده هو بعث البـدن. وذلك ممكن بردها إلى بدن أي بدن كان سواء كـان من مـادة البـدن الأول أو من غـيره أو من مـادة اسـتؤنف خلقها فإنه هو بنفسه لا ببدنه إذ يتبـدل عليه أجـزاء البـدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسـمن وتبـدل الغـذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه فهذا مقـدور لله ويكـون ذلك عـوداً لـذلك النفس فإنه كان قد تعذر عليه أن يحظى بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت إليه آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً محققاً.

النفوس ليست غير متناهية وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية وكـون المـواد متناهية محـال لا أصل له فإنه بنـاء على قـدم العـالم وتعـاقب الأدوار على الـدوام ومن لا يعتقد قـدم العـالم فـالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية وليست أكـثر من المـواد الموجـودة وإن سـلم أنها أكـثر فالله تعالى قـادر على الخلق واسـتئناف الاخـتراع وإنكـاره إنكـار لقـدرة الله على الأحـداث. وقد سـبق إبطاله في مسـألة حـدث العـالم. أما التناسخ فلا مشـاحة في الأسـماء وأما إحـالتكم الثانية بـأن هـذا تناسخ فلا مشـاحة في الأسـماء فما ورد الشـرع به يجب تصـديقه فليكن تناسـخاً وإنما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم. فأما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً أو لم يسـم. والله قادر على تدبير الأمر وقولكم إن كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادئ رجـوع إلى أن حـدوث النفس بـالطبع لا بـالإرادة وقد أبطل ذلك في مسـألة حـدث العـالم. كيف ولا يبعد على مسـاق مـذهبكم أيضـاً أن يقال: إنما يستحق حدوث نفس إذا لم يكن ثم نفس موجودة فتسـتأنف نفس فيبقى أن يقـال: فلم لم تتعلق بالأمزجة المسـتعدة في الأرحـام قبل البعث والنشور بل في عالمنا هذا فيقال: لعل الأنفس المفارقة تسـتدعي نوعـاً آخر من الاسـتعداد ولا يتم سـببها إلا في ذلك الـوقت. ولا بعد في أن يفـارق الاسـتعداد المشـروط للنفس الكاملة المفارقة الاسـتعداد المشـروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستفد كمالاً بتدبير البدن مدة والله تعالى أعـرف بتلك الشـروط وبأسـبابها وأوقـات حضـورها وقد ورد الشـرع به وهو ممكن فيجب التصديق به.

مسلكهم الثاني كما أن قلب الحديد ثوباً المسلك الثاني أن قـالوا: ليس في المقـدور أن يقلب الحديد ثوبـاً منسـوجاً بحيث يتعمم به إلا بـأن تحلل أجـزاء الحديد إلى العناصر بأسباب تستولي على الحديد فتحلله إلى بسـائط العناصر ثم تجمع العناصر وتـدار في أطـوار في الخلقة إلى أن تكتسب صـورة القطن ثم يكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الـذي هو النسج على هيئة معلومـة. ولو قيل إن قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار على سبيل الترتيب كان محـالاً. نعم يجـوز أن يخطر للإنسان أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها في زمان متقـارب لا يحس الإنسان بطولها فيظن أنه وقع فجأة دفعة واحدة. هذا ما يقتضـيه أيضـاً تجـدد بـدن الإنسـان لـترد النفس إليه وإذا عقل هـذا فالإنسـان المبعـوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض لم يكن إنساناً بل لا يتصور أن يكون إنساناً إلا أن يكون متشكلاً بالشكل المخصـوص مركبـاً من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخلاط والأجـزاء المفـردة تتقـدم على المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الأعضاء ولا تكون الأعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الأخلاط ولا تكون الأربعة ما لم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغـذاء ما يكن حيـوان أو نبـات وهو اللحم والحبـوب ولا يكـون حيـوان ونبـات ما لم تكن العناصر

الأربعة جميعـاً ممتزجة بشـرائط مخصوصة طويلة أكـثر مما فصـلنا جملتهـا. فإذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لترد النفس إليه إلا بهذه الأمور.

وهذا محال من جميع الوجوه ولها أسباب كثيرة: أفينقلب التراب إنساناً بـأن يقـال له كن أو بـأن تمهد أسـباب انقلابه في هـذه الأدوار وأسـبابه هي إلقـاء النطفة المسـتخرجة من لبـاب بـدن الإنسـان في رحم حـتى يسـمد من دم الطمث ومن الغـذاء مـدة حـتى يتخلق مضـغة ثم علقة ثم جنينـاً ثم طفلاً ثم شـاباً ثم كهلاً. فقـول القائـل: يقـال له كن فيكـون غـير معقـول إذ الـتراب لا يخاطب وانقلابه إنساناً دون التردد في هذه الأطوار محـال. وتـردده في هـذه الأطوار دون جريان هذه الأسباب محال فيكون البعث محالاً. اعتراضنا: هذا لا بد منه ولو في زمان طويل والاعتراض أنا نسلم أن الترقي في هـذه الأطـوار لا بد منه حتى يصير بدن الإنسان كما لا بد منه حتى يصـير الحديد عمامة فإنه لو بقي حديـداً لما كـان ثوبـاً بل لا بد وأن يصـير قطنـاً مغـزولاً ثم منسـوجاً. ولكن ذلك في لحظة أو في مدة ممكن ولم يبن لنا أن البعث يكون في أوحى ما يقـدر إذ وهـذا يحصل بقـدرة الله إما من غـير واسـطة وإنما النظر في أن الترقي في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسـطة أو بسـبب من الأسباب وكلاهما ممكنان عندنا كما ذكرناه في المسألة الأولى من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات وإن المقترنات في الوجـود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز خرقها فيحصل بقدرة الله تعـالى هـذه الأمـور دون وجود أسبابها.

أو بواسطات غريبة وأما الثاني فهو أن نقول: ذلك يكون بأسباب ولكن ليس من شـرط أن يكـون السـبب هو المعهـود بل في خزانة المقـدورات عجـائب وغـرائب لم يطلع عليها ينكرها من يظن أن لا وجـود إلا لما شـاهده كما ينكر طائفة السـحر والنارنجـات والطلسـمات والمعجـزات والكرامـات وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها. من استنكر قوة المغناطيس ثم شاهدها تعجب منها فهكـذا يتعجبـون بل لو لم ير إنسـان المغنـاطيس وجذبه للحديد وحكي له ذلك لاسـتنكره وقـال: لا يتصـور جـذب للحديد إلا بخيط يشد عليه ويجذب فإنه المشاهد في الجذب حـتى إذا شـاهده تعجب منه وعلم أن علمه قاصر عن الإحاطة بعجائب القدرة. وكذلك الملحدة المنكـرة للبعث والنشـور إذا بعثوا ورأوا عجـائب صـنع الله فيه نـدموا ندامة لا تنفعهم ويتحسـرون على جحودهم تحسراً لا يغنيهم ويقال لهم: " هـذا الـذي كنتم به تكـذبون " كالـذي يكـذب بـالخواص والأشـياء الغريبـة. إن الإنسـان لو خلق عـاقلاً لأنكر خلق الإنسان من النطفة بل لو خلق إنسان عـاقلاً ابتـداء وقيل له إن هـذه النطفة القــذرة المتشــابهة الأجــزاء تنقسم أجزاؤها المتشــابهة في رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة لحمية وعصبية وعظمية وعرقية وغضـروفية وشـحمية فيكـون منه العين على سـبع طبقـات مختلفة في المـزاج واللسـان والأسـنان على تفاوتهما في الرخاوة والصـلابة مع تجاورهما وهلم جـرا إلى البـدائع الـتي في

الفطرة لكان إنكاره أشد من إنكار الملحدة حيث قالوا: أئذا كنا عظاماً نخـرة الآية.

فيجب عدم إنكار ما لم يشاهد فليس يتفكر المنكر للبعث أنه من أين عـرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهد ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبـدان منهـاج غـير ما شـاهده. وقد ورد في بعض الأخبـار أنه يعم الأرض في وقت البعث مطر قطراتها تشـبه النطف وتختلط بـالتراب فـأي بعد في أن يكـون في الأسـباب الإلهية أمر يشـبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعـاث الأجساد واستعدادها لقبول النفـوس المحشـورة وهل لهـذا الإنكـار مسـتند إلا الاسـتبعاد المجـرد قد يقـال: إن الفعل الإلهي لا يتغـير وهو دوري فـإن قيـل: الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تعـالى: " وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر " وقال: " ولن تجد لسنة الله تبـديلا " وهـذه الأسـباب التي أوهمتهم إمكانها إن كـانت فينبغي أن تطـرد أيضـاً وتتكـرر إلى غـير غاية وأن يبقى هذا النظـام الموجـود في العـالم من التولد والتوالد إلى غـير غايـة. وبعد الاعتراف بـالتكرر والـدور فلا يبعد أن يختلف منهـاج الأمـور في كل ألف ألف سنة مثلاً ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبـدياً على سـنن واحد فـإن سنة الله لا تبديل فيها.

ويصدر عن الإرادة وهي غير متعينة وهذا لمكـان أن الفعل الإلهي يصـدر عن المشـيئة الإلهية والمشـيئة الإلهية ليست متعينة الجهة حـتى يختلف نظامها بـاختلاف جهاتها فيكـون الصـادر منها كيف ما كـان منتظمـاً انتظامـاً يجمع وسـتكون الآخـرة والقيامة فـإن جـوزتم اسـتمرار التوالد والتناسل بـالطريق المشـاهد الآن أو عـود هـذا المنهـاج ولو بعد زمـان طويل على سـبيل التكـرر والدور فقد رفعتم القيامة والآخرة وما دل عليه ظـواهر الشـرع إذ يلـزم عليه أن يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كـرات وهكـذى على الـترتيب. ولا يمكن انقسـام الحـالات إلى ثلاثة وإن قلتم إن السـنة الإلهية بالكلية تتبدل إلى جنس آخر ولا تعود قط هـذه السـنة وتنقسم مـدة الإمكـان إلى ثلاثة أقسام: قسم قبل خلق العالم إذ كان الله ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به الاختتام وهو المنهاج البعثي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبـديل لسـنة الله وهو محـال فـإن هـذا إنما يمكن بمشـيئة مختلفة باختلاف الأحوال أما المشيئة الأزلية فلها مجـرى واحد مضـروب لا تتبـدل عنه لأن الفعل مضاه للمشيئة والمشـيئة على سـنن واحد لا تختلف بالإضـافة إلى الأزمان وهذا لا يناقض القول بـأن الله " قـادر على كل شـيء " وزعمـوا أن هذا لا يناقض قولنا إن الله قادر على كل شـيء فإنا نقـول إن الله قـادر على البعث والنشور وجميع الأمور الممكنة على معنى أنه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا أن يشاء ولا أن يفعل. وهذا كما أنا نقول إن فلاناً قـادر على أن يجز رقبة نفسه ويبعج بطن نفسه ويصـــدق ذلك على معـــنى أنه لو شاء لفعل ولكنا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل. ولا يناقضه أنه " لا يشـاء ولا يفعل " وقولنا: لا يشاء ولا يفعل لا ينـاقض قولنا إنه قـادر بمعـنى أنه لو شـاء لفعل فإن الحمليـات لا تنـاقض الشـرطيات كما ذكر في المنطق إذ قولنـا: لو شـاء

لفعل شـرطي مـوجب وقولنـا: ما شـاء وما فعل حملتـان سـالبتان والسـالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية. فإذن الـدليل الـذي دلنا على أن مشـيئة أزلية وليست متفننة يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي لا يكون إلا على انتظام وإن اختلفت في آحـاد الأوقـات فيكـون اختلافها أيضـاً على انتظـام واتسـاق بالتكرر والعود وأما غير هذا فلا يمكن. جوابنا: يمكن انقسام الحالات إلى ثلاثة والجواب أن هذا استمداد من مسألة قـدم العـالم وأن المشـيئة قديمة فليكن العالم قديماً وقد أبطلنا ذلك وبينا أنه لا يبعد في العقل وضع ثلثة أقسـام وهو أن يكـون الله موجـوداً ولا عـالم ثم يخلق العـالم على النظم المشـاهد ثم يستأنف نظماً ثانياً وهو الموعود في الجنة ثم يعدم الكل حتى لا يبقى إلا الله وهو ممكن لولا أن الشرع قد ورد بـأن الثـواب والعقـاب والجنة والنـار لا آخر لهما. المسألة تنبنى على المسألتين الأولى والسـابعة عشـرة وهـذه المسـألة كيف ما رددت تنبنى على مسئلتين إحديهما حدث العالم وجواز حصول حـادث من قـديم الثانية خـرق العـادات بخلق المسـببات دون الأسـباب أو إحـداث أسـباب على منهج آخر غـير معتـاد وقد فرغنا عن المسـئلتين جميعـاً. خاتمة الكتاب هل هم كافرون فإن قال قائل: قد فصـلتم مـذاهب هـؤلاء أفتقطعـون القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم

تكفيرهم لا بد منه في المسائل الأولى والثالثة عشرة والسابعة عشرة قلنا: تكفـيرهم لا بد منه في ثلث مسـائل إحـديها مسـألة قـدم العـالم وقـولهم إن الجـواهر كلها قديمة والثانية قـولهم إن الله لا يحيط علمـاً بالجزئيـات الحادثة من الأشـخاص والثالثة في إنكـارهم بعث الأجسـاد وحشـرها فهـذه المسـائل الثلث لا تلائم الإسـلام بوجه ومعتقـدها معتقد كـذب الأنبيـاء. وإنهم ذكـروا ما ذكروه على سـبيل المصـلحة تمـثيلاً لجمـاهير الخلق وتفهيمـاً وهـذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقـده أحد من فـرق المسـلمين. وفي غيرها من المسـائل فمذهبهم قريب من مذاهب الفرق الإسلامية فأما ما عدا هذه المسائل الثلث من تصـرفهم في الصـفات الإلهية واعتقـاد التوحيد فيها فمـذهبهم قـريب من مــذاهب المعتزلة ومــذهبهم في تلازم الأســباب الطبيعية هو الــذي صــرح المعتزلة به في التولد وكــذلك جميع ما نقلنــاه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسـلام إلا هـذه الأصـول الثلث. فمن يـرى تكفـير أهل البـدع من فـرق الإسلام يكفرهم أيضاً به ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفـيرهم بهـذه المسائل.

المسائل التي لا يحسن الخوض فيها وأما نحن فلسنا نـؤثر الآن الخـوض في تكفير أهل البدع وما يصح منه وما لا يصح كيلا يخـرج الكلام عن مقصـود هـذا الكتاب والله تعالى الموفق للصواب.